
GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY
ACCESSION NO. 31391
CALL No. 913.005/B.I.F.A.O.

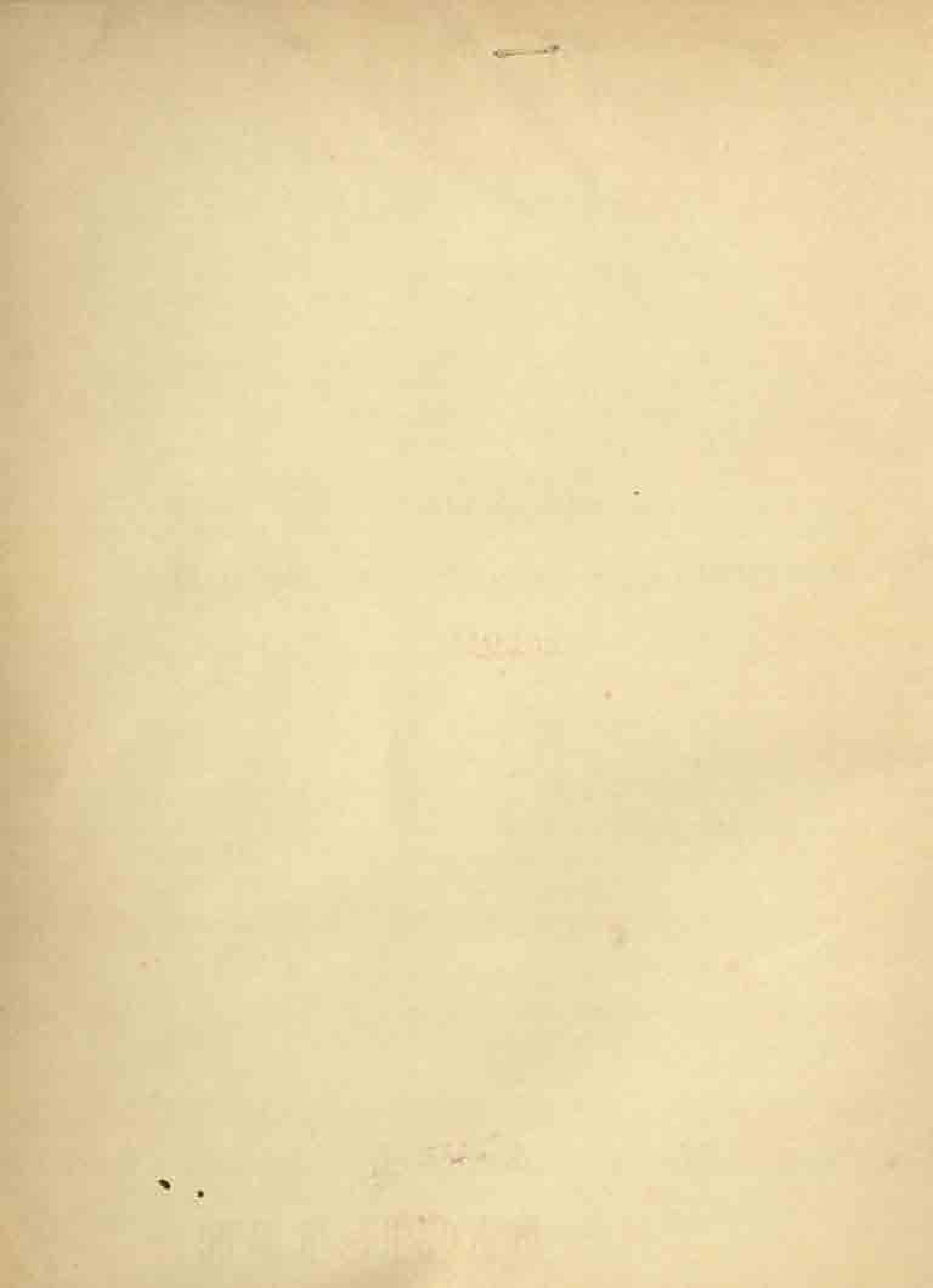

OFFICE OF THE
Library Regr No.
INDIA

BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

DU CAIRE





MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

M. É. CHASSINAT

DIRECTEUR DE L'INSTITUT FRANÇAIS DU CAIRE

TOME III



LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1903





HORUS-LE-FAUCON[1]

PAR

M. VICTOR LORET.

S'il est une idée qui soit universellement répandue parmi les égyptologues, c'est bien que l'oiseau 𓅃, consacré au dieu Horus, est un Épervier. Champollion, le premier, a exprimé cette opinion[2] et depuis lors elle n'a jamais, que je sache, soulevé le moindre doute ni suscité la moindre objection. Or, en étudiant récemment les oiseaux si joliment représentés dans le quatrième volume de *Beni Hasan*[3], j'ai eu l'occasion de me livrer à quelques excursions dans le domaine, bien séduisant et bien peu exploré encore, de l'ornithologie égyptienne. J'ai réuni un grand nombre de documents sur l'oiseau d'Horus, dont les représentations coloriées s'offrent en abondance, et, de l'examen attentif de ces documents, il est résulté pour moi la ferme conviction : 1° que le prétendu Épervier d'Horus n'a jamais pu être un Épervier; 2° que cet oiseau appartient au genre Faucon, et plus spécialement à l'espèce *Falco peregrinus* ou Faucon pèlerin. Ce sont les résultats de ces recherches que je voudrais exposer ici avec quelques détails.

I. — LES DOCUMENTS FIGURÉS.

L'oiseau d'Horus est fréquemment représenté en couleurs sur les parois des temples et des tombes, soit en entier sous la forme d'un oiseau, soit en partie sous la forme d'un dieu hiéracocéphale. On le rencontre également très souvent dans les inscriptions coloriées, dont l'étude est appelée à jouer un rôle si important en archéologie égyptienne, quand viendra le jour où ceux qui

[1] Cette étude a été lue, le 6 septembre 1902, à Hambourg, à une séance du XIIIe Congrès des Orientalistes.

[2] *Gramm. ég.*, p. 24, 26; *Dict. égypt.*, p. 132.

[3] V. Loret, *Les publications coloriées* (*Sphinx*, t. V, p. 226-233).

copient ces textes, au lieu de les admirer platoniquement et de les reproduire en noir et en écriture courante, se décideront à se faire un devoir de les dessiner soigneusement et de les publier avec toutes leurs couleurs.

C'est grâce à la comparaison de ces représentations coloriées, prises dans leur ensemble, avec un certain nombre de spécimens du Faucon pèlerin, vivants ou empaillés, que je compte démontrer que l'oiseau d'Horus est bien un Faucon et non un Épervier, comme on l'a pensé jusqu'ici. Parmi les différents types que j'ai eus sous les yeux, j'ai choisi, comme pièces de comparaison, un grand hiéroglyphe très détaillé peint sur une paroi du tombeau de Ramsès IX, et un individu rapporté d'Égypte et exposé au Muséum d'histoire naturelle de Paris. J'adresse ici tous mes remerciments à M. E. Oustalet, professeur au Muséum, qui a mis à mon entière disposition, avec la plus grande amabilité, les spécimens que je lui demandais; à M. F. Guilmant, ancien membre de l'École du Caire, qui a relevé sur place le signe hiéroglyphique, copié le Faucon égyptien au Muséum, et reproduit les deux, avec le plus grand art et la plus scrupuleuse exactitude, sur la double planche qui orne et documente mon travail; enfin à M. Æ. Chassinat, qui n'a pas hésité, malgré les difficultés et les frais que cela occasionnait, à faire exécuter luxueusement ces illustrations coloriées.

L'oiseau d'Horus présente toujours, depuis les plus anciens spécimens peints que l'on connaisse jusqu'aux plus récents, des caractères identiques et particulièrement remarquables. D'une manière générale, l'oiseau est plutôt lourd et trapu; les pattes sont courtes et les épaules larges; l'attache de la tête, surtout, a quelque chose de solide et de massif que les artistes égyptiens n'ont jamais manqué de rendre avec le plus grand soin et qu'on ne rencontre jamais dans les représentations d'autres oiseaux de proie.

Si nous examinons la tête en détail, nous remarquons de suite des particularités qui ne se rencontrent que dans le Faucon. L'œil est tout-à-fait typique. Aussi, les Égyptiens en ont-ils fait un signe de leur écriture, 𓂀, lequel est employé, dès la XVIII[e] dynastie, et peut-être même plus anciennement, pour exprimer le verbe *voir*[1]. Une grande tache dessine sous l'œil une large bande

[1] A ma connaissance, les plus anciens exemples du signe, dans cet emploi, se rencontrent au Papyrus d'Ani (éd. W. Budge, pl. I, col. 17) et sur une stèle de Gournah appartenant au Musée du Caire (*Rec.*, t. VIII, p. 167); les deux documents datent de la XVIII[e] dynastie.

verticale, qui va en diminuant jusqu'à son extrémité inférieure. Elle rejoint, en contournant l'œil, une autre tache en forme de croissant, dont une pointe borde la joue et dont l'autre, recouvrant le dessus de l'œil, se déchiquette en plusieurs lanières ou fibrilles et vient mourir à la base du bec. La mandibule supérieure du bec est caractérisée par une dent plus ou moins saillante que les Égyptiens n'ont pas toujours reproduite, mais que l'on trouve ordinairement dans les représentations les plus soignées. Enfin, la tête est enveloppée, comme d'un capuchon, d'une partie plus sombre qui, couvrant tout le crâne, passe derrière la nuque et vient se terminer de chaque côté, en pointe, à la partie antérieure de l'épaule.

Dans les exemples coloriés, la tache si caractéristique qui encercle l'œil est toujours peinte en noir et les fibrilles sont le plus souvent striées de rouge. Les joues sont blanches; le capuchon est bleu cendré et moins souvent vert; le bec est bleu et quelquefois noir; la cire et le pourtour de l'œil sont jaunes.

Comme forme et comme couleur, tous ces détails si précis se retrouvent exactement dans la tête du Faucon pèlerin. Quelques espèces du genre Faucon n'ont pas la pointe antérieure du capuchon, certaines ont le derrière de la tête d'une teinte plus foncée; seul, le Faucon pèlerin réunit tous les caractères de l'oiseau égyptien. M. E. Quibell a découvert dans les ruines de Hiérakônpolis, la Ville des Faucons, une tête de 𓅃 en or, qui est une des plus belles œuvres d'art qui existent. J'ai minutieusement comparé le dessin de cette tête[1] avec la photographie d'une tête de *F. peregrinus* prise à la même échelle. Il y a entre les deux une si parfaite identité, les détails de la cire, de la mandibule dentelée, des taches de l'œil, du capuchon sont tels, que les deux reproductions se superposent exactement et que l'on serait tenté de considérer la démonstration comme suffisante, sans même examiner les autres parties du corps de l'oiseau.

En poursuivant néanmoins notre étude comparative, nous constatons que l'aile du 𓅃 est large, et assez longue pour atteindre, presque toujours, l'extrémité de la queue. Les plumes de l'aile sont de couleur verte ou bleu cendré. Or, ce sont là les caractères de l'aile du Faucon pèlerin, qui sont d'un gris ardoisé que les jeux de la lumière font paraître glacé de reflets bleus.

La partie antérieure du corps de l'animal est toujours peinte en blanc sur les

[1] J. E. Quibell, *Hierakônpolis*, in-4°, London, 1900, pl. XLII.

monuments, mais un pointillé rouge, plus rarement noir, couvre la poitrine, devient plus serré ou plus foncé sur le ventre et se termine, sur les cuisses, par de petites lignes horizontales qui atteignent, sur les plumes inférieures, leur plus haut degré d'épaisseur et d'intensité de teinte. Ce sont là, très nettement indiqués, les caractères du Faucon pèlerin.

La queue, que, par une particularité de leur perspective, les Égyptiens représentent vue de dessus, est de la même couleur que les ailes et le dos, c'est-à-dire peinte en vert ou en bleu cendré. Le plus souvent, elle se termine par une bordure rouge. Il en est de même du Faucon pèlerin, dont la queue, d'un gris ardoisé rayé de noir, est roussâtre à l'extrémité. On doit remarquer que, dans le Faucon comme dans l'oiseau d'Horus, la queue ne dépasse pas sensiblement la pointe de l'aile.

Enfin, si le Faucon pèlerin d'Europe a quelquefois les pattes grises, il les a toujours jaunes en Égypte, et c'est toujours en jaune que les peintres colorient les pattes de l'oiseau d'Horus.

Si, pour contrôler l'ancienne identification, nous comparons maintenant l'oiseau d'Horus, qui présente comme on le voit tous les caractères du *F. peregrinus*, avec le type d'ensemble du genre Épervier, nous constaterons entre les deux de très profondes différences. Tandis que l'oiseau égyptien est court et trapu, l'Épervier, au contraire, est plutôt maigre et élancé. L'Épervier n'a pas, autour de l'œil, la tache si caractéristique de l'oiseau d'Horus; il n'a pas, non plus, de dentelure à la mandibule supérieure; son bec est jaune, et non bleuâtre; chez lui, l'aile est de beaucoup plus courte que la queue, dont l'extrémité est blanche, et non roussâtre. Enfin, en plus de ces caractères déjà très différentiels, tandis que l'oiseau d'Horus et le Faucon pèlerin ont, d'une façon générale, le devant du corps blanc et la partie postérieure d'un gris bleuacé, l'Épervier a le ventre roussâtre et le dos gris-brun[1]. Il est bien certain que, ayant à peindre les ailes d'un Épervier, les Égyptiens les auraient peintes en rouge, et non en vert ou en bleu. Il me paraît donc hors de doute que l'oiseau sacré d'Horus était, non pas un Épervier, mais bien certainement le *Falco peregrinus*.

[1] Pour une bonne représentation de l'Épervier qui vit actuellement en Égypte, cf. G. Ebers, *L'Égypte*, t. II, p. 359.

Nous venons de voir, par la comparaison des formes et des couleurs des deux oiseaux, que le [hiéroglyphe] ne peut être l'Épervier. Un renseignement de nature toute spéciale, que j'ai relevé dans le Papyrus Ebers, vient s'ajouter encore à cette constatation. Parmi les recettes à l'usage des ménagères, que l'on a réunies à la fin du papyrus, se trouve le moyen d'empêcher un Milan[1] de dérober : *Autre [recette] pour empêcher un Milan de dérober. — Fais tenir debout en terre un rameau d'acacia. Que la personne intéressée prononce ces paroles : « Horus-Faucon, [un Milan] a dérobé dans la ville et dans le marais; il a soif du marais. Vole, cuis-le, mange-le. » — Dire ces paroles sur le rameau d'acacia, qu'on aura couvert d'offrandes alimentaires. C'est là le moyen d'empêcher un Milan de dérober*[2].

Quelle que soit la valeur de ce moyen, dont je n'oserais trop me porter garant, il en résulte pour nous une chose intéressante : c'est que les Égyptiens considéraient l'oiseau d'Horus comme capable de vaincre un Milan. Or, l'Épervier, qui atteint à peine la moitié de la taille d'un Milan, n'oserait certainement pas se mesurer avec un tel adversaire. Il ne se nourrit que de petits oiseaux, et les Anglais le nomment dédaigneusement *Sparrow-hawk*[3]. Le Faucon, au contraire, qui est presque de la taille du Milan, fait surtout la chasse à de gros oiseaux, tels que les perdrix, les pigeons, les corneilles, les canards, et même les oies[4]. Un Milan ne l'effraierait pas et il serait de force à lui faire passer pour toujours l'envie de dérober.

On m'objectera peut-être qu'Horus étant dieu, tout lui est possible comme oiseau et que, du temps du vieux pharaon Nâr-mer, il combattait avec le roi et lui ramenait par le bout du nez six mille prisonniers[5]. Je pense toutefois que, dans la recette du Papyrus Ebers, qui est en somme une recette de bonne femme, c'est l'animal, bien plus que le dieu, que l'on invoque contre le voleur, et j'estime qu'on n'eût pas songé à l'oiseau d'Horus s'il n'eût pas été de taille à se mesurer avec un Milan. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la seule comparaison de la figure de l'oiseau sacré avec un Faucon pèlerin, vivant ou empaillé, suffit pour nous prouver que l'oiseau d'Horus est bien indiscutablement un Faucon et non un Épervier.

[1] Le nom est [hiéroglyphes] = ⲟⲣⲉ, *ictin, milvus*.

[2] Pap. Ebers, pl. XCVIII, l. 2-6.

[3] A. E. Brehm, *Les Oiseaux*, t. I, p. 365-367.

[4] A. E. Brehm, *ibid.*, t. I, p. 350-352.

[5] J. E. Quibell, *Hierakônpolis*, pl. XXIX.

Est-ce la première fois que l'on songe à voir dans l'oiseau d'Horus autre chose qu'un Épervier? — Il se peut que quelque égyptologue, sans y attacher autrement d'importance, ait nommé parfois cet oiseau *Faucon* au lieu de l'appeler *Épervier*, mais la chose a certainement passé sans être remarquée. Seul, à ma connaissance, M. F. de Bissing a entrevu la vérité, très vraisemblablement sous l'inspiration de M. König, professeur à l'Université de Bonn, qui a souvent voyagé en Égypte et qui possède, vivants ou empaillés, la collection peut-être complète de tous les oiseaux égyptiens. M. de Bissing, dans un mémoire sur *Les origines de l'Égypte*[1], cite «l'aigle (en réalité un vautour noir), le vautour à tête nue, oiseau sacré de la déesse Mout, l'épervier (qu'on devrait nommer faucon), la chouette»; à la page suivante, il remercie M. König des renseignements qu'il a bien voulu lui donner sur différentes questions d'histoire naturelle. Mais, bien longtemps avant MM. König et F. de Bissing, on regardait déjà quelquefois l'oiseau d'Horus comme appartenant au genre Faucon.

En effet, les naturalistes de l'Expédition d'Égypte n'ont jamais pensé à l'Épervier quand ils parlaient de l'oiseau d'Horus; toujours ils l'ont considéré comme étant un Faucon. C'est ainsi, par exemple, que J.-C. Savigny, dans son *Système des oiseaux de l'Égypte et de la Syrie*, ne fait allusion, à propos de l'Épervier, qu'au *ἱέραξ σπιζίας* et au *ἱέραξ ἐλάχιστος* d'Aristote[2], tandis que, à propos du Faucon pèlerin, il renvoie minutieusement le lecteur à tous les passages d'Hérodote, de Diodore, de Strabon, de Plutarque, d'Horapollon, d'Aristote, d'Élien, et de bien d'autres, où il est question du *ἱέραξ* sacré des Égyptiens[3]. Au surplus, *ἱέραξ*, dans tous les bons dictionnaires grecs, est traduit par *faucon*.

Il y a donc plus d'un siècle que les ornithologistes avaient, sans la moindre hésitation, identifié l'oiseau d'Horus avec le Faucon pèlerin, et il est surprenant que les premiers égyptologues aient perdu de vue cette identification, et aient, par négligence, inculqué à toute l'école égyptologique, pour de longues années, une idée fausse au sujet du plus important des oiseaux sacrés de l'Égypte ancienne.

[1] P. 20 du tirage à part = *l'Anthropologie*, t. IX (1898), p. 410. — [2] *Descr. de l'Égypte*, 2e éd., t. XXIII, p. 270. — [3] *Description de l'Égypte*, t. XXIII, p. 281-283.

Rien, en effet, dans l'oiseau tel que le représentent les figures coloriées, ne se rapporte à l'Épervier. Mais les idées fausses ont la vie dure, et il faudra probablement bien du temps avant que l'on reconnaisse unanimement que le est la Prairie des Souchets et non le Champ d'Ialou, que le est un Oryx et non une Gazelle, que le est un Héron cendré et non un Vanneau, que le est une Huppe et non un Grèbe, que le est un Vanneau et non un Phénix ou un «oiseau à tête de chauve-souris», et enfin, que le est un Faucon et non un Épervier.

Certes, un peintre moderne donnerait au Faucon pèlerin d'autres teintes que celles qu'ont choisies les artistes égyptiens pour colorier l'oiseau sacré d'Horus; on peut s'en rendre facilement compte en comparant les deux planches qui accompagnent cette étude. Mais il existe, dans la peinture égyptienne, des règles de coloration très simples, très naturelles et très claires, dont il faudra bien qu'on s'occupe un jour, et qui sont d'une fixité telle, qu'il était impossible que, ayant à copier un *F. peregrinus*, les peintres pharaoniques pussent le rendre autrement qu'avec la forme et les couleurs si caractéristiques qu'ils ont données à l'oiseau d'Horus.

II. — LES DOCUMENTS PHILOLOGIQUES.

Le nom de l'oiseau d'Horus est , *bàk*, le plus souvent vocalisé *bàouk*. On sait qu'Horus est considéré par les Égyptiens comme l'ancêtre du premier roi d'Égypte et de tous ses successeurs. C'est pourquoi tout protocole royal débute par l'image du Faucon perché sur un encadrement rectangulaire qui n'est autre que le plan d'un palais royal et que l'on a pris l'habitude d'appeler *bannière*. Les deux exemples suivants, qui font, à propos du couronnement du roi, allusion au Faucon d'Horus perché sur la bannière, nous prouvent de façon fort claire que est bien le nom de l'oiseau divin : , «après que le Faucon eut été établi sur sa bannière[1]»; , «il établit le Faucon sur la bannière[2]». Ici, le mot *serekh* semble

[1] Stèle de l'intronisation, l. 2 (MAR., *Mon. div.*, pl. IX). — [2] H. BRUGSCH, *Thesaurus*, p. 1283.

désigner la bannière en tant qu'encadrement d'un des noms royaux[1], quoique pourtant l'orthographe [hiéroglyphes] indique nettement, par son déterminatif, que cet encadrement est le plan d'un édifice. Mais un des noms que l'on donne le plus communément aux rois, [hiéroglyphes], «Horus-Faucon qui habite le palais royal», montre mieux encore que les exemples précédents la signification que les Égyptiens donnaient à la bannière. Je n'en veux d'ailleurs retenir qu'un fait, c'est que, oiseau divin ou oiseau royal, le Faucon se nommait [hiéroglyphes].

Champollion le premier[2] rapprocha ce nom [hiéroglyphes] du copte ⲃⲏϭ, ⲃⲏϫ qui, dans la Bible, sert à rendre le grec ἱέραξ (*Lévit.*, XI, 16; *Deutér.*, XIV, 17) et, dans les *Scalæ*, est rendu par l'arabe صقر[3]. Un mot voisin, ⲃⲉϫⲓ, est rendu dans les *Scalæ* par جرادي[4]. Ce nom arabe s'applique spécialement au Faucon-émerillon (*Falco smirillus*)[5], mais le terme صقر est le nom générique du Faucon[6].

La plupart des égyptologues, et plus récemment MM. Maspero[7] et Spiegelberg[8], ont adopté la synonymie proposée par Champollion. Pourtant, dans son *Dictionnaire* et dans son *Supplément*[9], H. Brugsch a cru devoir admettre une autre dérivation. Il considère [hiéroglyphes] comme le prototype du copte ⲉⲃⲱⲕ, *milvus*, ce qu'avait tout d'abord accepté M. Maspero[10]. Qu'au point de vue vocalique ⲉⲃⲱⲕ semble, mieux que ⲃⲏϫ, répondre à *bâouk*, rien de plus admissible. Mais ⲉⲃⲱⲕ, que Brugsch rend par *milvus*, n'a ce sens, ou ne paraît avoir ce sens, que dans une énumération très confuse de noms d'oiseaux (*Lévit.*, XI, 14). Partout ailleurs, dans la Bible et dans les *Scalæ*, le mot ⲉⲃⲱⲕ (var. ⲁⲃⲱⲕ et ⲁⲃⲟⲕ) désigne le Corbeau, κόραξ, غراب, le nom copte bien connu du Milan étant ⲟⲣⲉ ou ⲧⲣⲉ. Il était déjà téméraire de faire dériver un nom copte signifiant *Milan* d'un mot égyptien signifiant *Faucon;* mais, puisque ⲉⲃⲱⲕ ne signifie même pas *Milan*, mais bien *Corbeau*, la dérivation devient complète-

[1] Le mot [hiéroglyphes], factitif de [hiéroglyphes] «connaître», signifie «ce qui fait connaître», c'est-à-dire «ce qui constitue l'encadrement distinctif» du nom de [hiéroglyphe] du pharaon.

[2] *Gramm. égypt.*, p. 51, 61, 73; *Dict. égypt.*, p. 100, 133.

[3] *Scala kahirica*, n° 68.

[4] *Scala kahirica*, n° 75.

[5] J.-C. Savigny, dans *Descr. de l'Égypte*, t. XXIII, p. 280.

[6] J.-C. Savigny, dans *Descr. de l'Égypte*, t. XXIII, p. 269.

[7] *Recueil*, t. XV, p. 193.

[8] *Recueil*, t. XXII, p. 163.

[9] H. Brugsch, *Dict. hiérogl.*, p. 378; *Suppl.*, p. 422.

[10] *Recueil*, t. VIII, p. 192.

ment impossible. C'est donc ⲃⲏϭ ou ⲃⲏϫ qu'est devenu en copte, en conservant exactement le même sens, l'ancien nom égyptien du Faucon.

Kircher donne, dans son édition de la *Scala magna*, après ⲃⲏϫ, le mot ⲡⲓ-ⲃⲁⲓⲥ, rendu par الصقر البازى[1]. Je crois que c'est là un nom forgé par Kircher, qui en a forgé bien d'autres, afin d'expliquer le βαιήθ d'Horapollon, car je n'ai trouvé ce mot dans aucun des cinq ou six exemplaires de la *Scala magna* que j'ai pu consulter en France ou en Égypte, et Peyron déclare que le mot ne se trouve pas non plus dans le manuscrit du Vatican qu'a copié Kircher[2]. Pourtant, Tattam a relevé, d'après Rossi, la forme ⲡⲓ-ⲃⲁⲓⲧ[3], qui répond mieux encore que ⲃⲁⲓⲥ à la transcription grecque que donne Horapollon du nom ancien du Faucon : καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἱέραξ βαιήθ[4].

Enfin, la langue arabe possède, pour certains oiseaux de proie, les noms باز et بازى, qui semblent bien apparentés à *bâouk*, ⲃⲏϭ, ⲃⲏϫ, ⲃⲉϫⲓ, ⲃⲁⲓⲧ et βαιήθ. Dans son *Système des oiseaux de l'Égypte et de la Syrie*, Savigny a relevé, pour les deux mots باز et بازى, les emplois suivants chez les naturalistes arabes ou dans le dialecte populaire d'Égypte :

1° صقر الباز (dialecte d'Alexandrie), باز (Avicenne), بازى (Damiry) = Faucon-autour (*Falco palumbarius*)[5];

2° صقر الباز (dialecte de Menzaléh) = Faucon pèlerin (*Falco peregrinus*)[6].

A.-B. Clot-Bey considère باز comme étant, au même titre que صقر, le nom commun à tous les Faucons[7].

Il résulte de cet ensemble de faits deux notions intéressantes :

1° Les noms coptes dérivés de [hiéroglyphes] s'appliquent à diverses espèces de Faucon, et jamais à l'Épervier, ce qui vient confirmer l'identification de l'oiseau d'Horus avec le Faucon;

2° Les mots arabes باز et بازى, qui désignent également le Faucon, sont cer-

(1) A. Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta*, p. 167.

(2) A. Peyron, *Lexic. linguæ copticæ*, p. 19.

(3) H. Tattam, *Lexic. ægypt.-latinum*, p. 47.

(4) Horapoll., *Hieroglyphica*, I, 7. Voir, au sujet de cette transcription grecque, la note de Spiegelberg sur le mot Ⲃⲁⲓⲏⲑ (*Recueil*, t. XXII, p. 162-163).

(5) *Description de l'Égypte*, t. XXIII, p. 267.

(6) *Ibid.*, p. 284.

(7) A.-B. Clot-bey, *L'Égypte*, Paris, 1842, t. I, p. 143.

tainement apparentés à , ⲃⲏϫ et ⲃⲉϫⲓ[1], d'où nous devons conclure qu'une racine commune à l'arabe et à l'égyptien ancien sert à désigner le Faucon.

Mais l'étude des noms arabes des différents Faucons nous amène à un résultat bien plus inattendu et bien plus intéressant encore : le mot , *hour*, lui-même, nom du dieu Horus, est identique au nom arabe حُرّ, *hour*, du Faucon pèlerin.

Dans son beau livre *Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer* (p. 194), R. Hartmann affirme que le *Falco peregrinus*, en Égypte et en Nubie, porte le nom de *Çaqr-el-horr*[2].

A. E. Brehm, dans son *Histoire des animaux*[3], cite un passage d'un livre du général Daumas, d'après lequel le Faucon de chasse porte, en Afrique, le nom de *Taïr el hoor*.

L'Égyptien copte Ellious Bocthor, dans son *Dictionnaire français-arabe*[4], rédige ainsi l'article Faucon : صقر (pl. صقور)، باز (pl. بازات)، طير الحرّ (Barbarie). Nous voyons là un nouvel exemple de l'identité de sens, déjà signalée plus haut, qui existe entre صقر et باز.

C. Solal, professeur d'arabe au Lycée d'Oran, donne comme noms algériens du Faucon les deux termes طير الحرّ et باز[5], dans lesquels nous trouvons réunis les deux mots égyptiens et .

Enfin, le célèbre naturaliste arabe Damiry, qui vécut au Caire de 1341 à 1405, a consacré, dans sa *Vie des animaux*[6], les quelques lignes suivantes à l'oiseau *Horr* : (الحر) .... الصقر والبازى وقال ابن سيده الحر طائر صغير أنمر أصقع قصير الذنب عظم المنكبين والرأس وقيل انه يضرب الى الخضرة وهو يصيد, « le *Horr*..... c'est le *Saqr* et le *Bazi*. Ibn-Sidih a dit que le *Horr* est un oiseau petit, moucheté, à tête tachée de blanc, court de queue, puissant d'épaules et de tête. On a dit qu'il tire sur le vert et qu'il chasse ».

Nous constatons tout d'abord, une fois de plus, que صقر et بازى sont bien

[1] Pour l'identité du ϫ et du ز, cf. , *olivier* = ϫⲱⲓⲧ, زيت (زيتون).

[2] Ce nom s'appliquerait également, d'après le même auteur (p. 193), à l'*Aquila pennata*.

[3] *Les Oiseaux*, t. I, p. 346.

[4] Paris, 4e édition, 1869, p. 337.

[5] C. Solal, *Mots usuels de la langue arabe*, Alger, in-8°, 1897, p. 194.

[6] حياة الحيوان, Caire, an 1306 de l'hégire, t. I, p. 210.

synonymes. Ensuite, nous devons remarquer qu'il n'est pas un seul mot de la courte et précise description arabe qui ne s'applique à l'oiseau d'Horus. Le *Horr* est «petit» : le Faucon pèlerin ne mesure guère plus de trente centimètres de hauteur. Il est «moucheté» : toute la partie antérieure de l'oiseau d'Horus est ponctuée de taches foncées. Il a «la tête tachée de blanc» : la joue forme en effet, au milieu de la tête de l'oiseau égyptien, une large tache blanche, tandis que tout le reste est noir ou bleu cendré. Il est «court de queue» : la queue, et c'est là un caractère distinctif du Faucon, ne dépasse pas sensiblement l'extrémité de l'aile. Il est «puissant d'épaules et de tête» : ce qui frappe surtout dans l'oiseau d'Horus, comme je l'ai fait remarquer, c'est justement la largeur de sa carrure et la lourdeur de l'attache du cou. Enfin, «il tire sur le vert». Ce dernier détail surtout est précieux, car il s'applique tout spécialement au Faucon pèlerin, et, d'autre part, à l'oiseau tel que l'ont colorié les anciens Égyptiens.

En somme, sur les deux noms égyptiens qui s'appliquent à l'oiseau d'Horus, nous voyons :

1° que le nom spécifique s'est conservé en copte avec la signification de Faucon (ἱέραξ, صقر) et qu'il est apparenté à l'arabe باز, بازي, qui désigne le même genre d'oiseau ;

2° que le nom divin est strictement la transcription d'un second mot arabe حُرّ, lequel s'applique au Faucon, et plus spécialement au *Falco peregrinus*.

Ces arguments d'ordre philologique viennent donc pleinement confirmer les conclusions que nous avions tirées de l'examen des représentations coloriées de l'oiseau d'Horus. Il me paraît de toute évidence que cet oiseau est bien le Faucon pèlerin, et mon étude s'arrêterait sur cette conclusion, si l'existence en arabe du mot حُرّ, nom d'oiseau, identique au mot , nom de divinité, ne soulevait un double problème dont la solution peut avoir une grande portée concernant l'histoire et la mythologie égyptiennes.

III. — CONCLUSIONS HISTORIQUES.

On sait qu'Horus est, pour les Égyptiens, à la fois le dernier dieu-roi et le prédécesseur du premier roi-homme. Il est comme l'ancêtre de tous les pha-

raons. Horus était un Faucon : tous les rois d'Égypte, à son exemple, sont des Faucons. De sorte que le 𓅃 est, en même temps que l'oiseau sacré d'un dieu, une sorte d'animal national de l'Égypte pharaonique. Si l'Égypte, au lieu d'être une nation, n'était qu'un clan, on pourrait dire justement du Faucon horien qu'il était comme le *totem* de ce clan.

Les Égyptiens ont toujours conservé la mémoire du temps lointain où régnait Horus. On disait communément, pour désigner une époque extrêmement reculée, « du temps d'Horus » ou, plus souvent, « du temps des Compagnons d'Horus », car la légende racontait qu'Horus, à la tête de nombreux compagnons, avait délivré l'Égypte de la tyrannie de Set, le meurtrier d'Osiris. Depuis longtemps on a soupçonné que cette légende d'Horus cachait un fond de vérité historique, mais, de peur d'être accusé d'évhémérisme, on n'a pas osé trop insister. Je pense que, pour expliquer le rôle historique d'Horus, il n'est pas besoin de s'appuyer sur les théories évhémériques, bien qu'en principe ces théories ne m'inspirent aucune aversion préconçue. J'ai montré par ailleurs [1] que la plupart des armoiries de nomes sont d'anciennes enseignes de clans errants, qui sont devenues des symboles géographiques le jour où les clans se sont fixés et, de groupes nomades, se sont transformés en agglomérations locales. Que, sous le nom d'Horus, les Égyptiens aient précisé le souvenir vague de quelque clan ou de quelque tribu dont l'enseigne portait un Faucon, dont le chef était l'incarnation d'un Faucon, et dont tous les hommes étaient des hommes-faucons, il n'y a là rien que de très vraisemblable, puisque le mot arabe, dont [hiéroglyphes] est la transcription, est le nom du Faucon. Il semble bien, en effet, qu'une tribu du Faucon ait pénétré en Égypte à une époque très lointaine et que, refoulant au nord et au sud les populations déjà installées sur les rives du Nil, elle ait réussi à s'emparer d'un territoire, à s'y implanter, et, peu à peu, à étendre sa domination sur tout le reste de l'Égypte.

Mais d'où venaient ces Compagnons du Faucon, ces [hiéroglyphes] [2], ces hommes dont le *totem* est devenu un jour l'oiseau héraldique de tous les rois d'Égypte ?

[1] V. Loret, *Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités*, dans *Revue égyptologique*, t. X (1902), p. 94-101.

[2] On a traduit ces mots par « les serviteurs d'Horus ». La chose est inexacte. Le verbe [hiéroglyphes], comme je le montrerai à l'occasion, ne signifie *suivre* et *servir* que par dérivation du sens primitif, qui est, à l'intransitif, *s'en aller en troupe en expédition*, puis, à l'actif, *escorter*, *accompagner dans une expédition*. Le signe [hiéroglyphe] représente, du

A ce sujet, les égyptologues se sont divisés en deux camps : les uns penchent pour l'Afrique, les autres pour l'Asie. Mais la question me semble avoir été mal posée, ou plutôt j'estime qu'il existe deux questions connexes, que l'on a trop de tendance à mêler et qu'il est prudent de bien distinguer. L'origine des [hiéroglyphes] et celle des Égyptiens sont deux choses très différentes.

Que les Compagnons du Faucon aient constitué un clan homogène ou une tribu composée d'éléments disparates, c'est ce qu'il nous est difficile d'établir pour le moment; ce qui me paraît certain, c'est que l'enseigne [hiéroglyphe] (qui à l'origine était l'enseigne totémique d'un clan) n'a pu venir que d'un seul point déterminé. Qu'elle ait, en cours de route, entraîné avec elle certains clans qui ne demandaient que combats et pillages, c'est possible. Mais le gros des envahisseurs de l'Égypte, le clan ou la tribu du Faucon, n'a guère pu partir que d'un seul endroit. Découvrir cet endroit constitue donc une première question, bien nette et bien précise.

Une fois arrivés dans la vallée du Nil, les Compagnons du Faucon se trouvent en présence de populations qui occupent déjà le pays et qui, par conséquent, ont droit au nom d'Égyptiens, puisqu'ils habitent l'Égypte. Ces Égyptiens sont-ils autochthones, viennent-ils de l'Afrique occidentale ou méridionale, sont-ils originaires de l'Asie? Voilà une seconde question qui est, elle aussi, bien nette et bien précise, mais plus complexe que la première, car il est de toute vraisemblance que les Égyptiens, tels que les découvrirent les Compagnons d'Horus, étaient déjà un peuple plus ou moins mélangé et avaient peut-être déjà subi plusieurs invasions.

Quelle qu'ait été l'origine, simple ou multiple, de ces premiers Égyptiens, il est certain que les Compagnons du Faucon, qui vinrent les rejoindre, apportèrent avec eux des éléments nouveaux de civilisation et que c'est à partir de leur arrivée en Égypte qu'il nous est possible d'étudier, par des monuments écrits, l'histoire de la monarchie égyptienne.

reste, tout le modeste bagage d'un nomade primitif : une couverture ou une toile de tente, un bâton à bout recourbé et un couteau de silex, quelque chose comme l'image du berger, [hiéroglyphe], et celle du voyageur, [hiéroglyphe], qui ne portent que le bâton et la couverture enroulée. De même que l'attirail de scribe, [hiéroglyphe], qui sert à écrire le mot « scribe », se compose des trois objets [hiéroglyphe] (calame), [hiéroglyphe] (vase à eau) et [hiéroglyphe] (palette), de même le bagage du nomade, [hiéroglyphe], se compose des trois objets [hiéroglyphe] (couverture), [hiéroglyphe] (bâton), et [hiéroglyphe], (couteau).

M. Maspero est d'avis que les Égyptiens sont plutôt d'origine africaine[1]; dans son *Histoire*, il parle ainsi des Égyptiens en général. Mais, dans une étude plus spéciale, sur les Compagnons d'Horus[2], il établit certains faits qui lui semblent prouver, pour les envahisseurs horiens, une origine africaine également. Ces faits peuvent se résumer ainsi : les Compagnons d'Horus étaient composés en partie de forgerons, plus spécialement peut-être de forgeurs de fer; ces forgerons devinrent les amis préférés d'Horus, ses auxiliaires intimes, sa garde du corps, et, dans la suite, pour rappeler leur souvenir, on donna au prêtre d'Horus occupant le second rang dans le sacerdoce d'Edfou, le nom de , « forgeron ». Or, dans l'Afrique équatoriale, les forgerons sont également tenus en grande estime; ils sont les compagnons de plaisir des chefs, leurs conseillers, leur escorte continuelle; ils ont la spécialité de certaines pratiques religieuses ou magiques et jouissent de l'immunité de la peine de mort.

J'avoue que cette argumentation me paraît bien ténue et bien fragile. D'abord, les textes égyptiens qu'invoque M. Maspero sont d'époque ptolémaïque, c'est-à-dire datent de plus de cinq mille ans après l'invasion horienne; ensuite, ce qu'il rapporte des forgerons africains est moderne, c'est-à-dire date de près de deux mille ans après l'époque ptolémaïque; enfin, ni les métaux en général, ni le fer en particulier ne sont spéciaux à l'Afrique équatoriale. On trouve des mines de fer en Arabie[3], et en Égypte même, où elles ont laissé des traces d'exploitations considérables[4]; au Sinaï, on trouve du fer et du cuivre[5].

Bien autrement convaincants me semblent être les arguments qu'a réunis M. Petrie dans son *Histoire*[6] pour démontrer que les Égyptiens dynastiques, c'est-à-dire les Compagnons d'Horus, viennent de l'Arabie par la Somalie ou l'Érythrée :

1° Le seul peuple étranger qui présente des ressemblances physiques avec

[1] *Histoire de l'Orient classique*, t. I, p. 45.

[2] *Les Forgerons d'Horus et la légende de l'Horus d'Edfou* (*Bibl. égyptologique*, t. II, p. 313-336, particulièrement p. 319-321, 336).

[3] C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Paris, 1779, t. I, p. 199.

[4] J. de Morgan, *Cat. des mon. et inscr. de l'Égypte antique*, t. I, p. 139-141; G. Wilkinson, *Manners and customs*, 2e édit., t. II, p. 250; A. Figari-Bey, *Studii scientifici sull'Egitto e sue adiacenze*, Lucca, 1864, t. I, p. 187; J. de Morgan, *Origines de l'Égypte*, t. I, p. 213.

[5] J. de Morgan, *Origines de l'Égypte*, t. I, p. 218-219.

[6] *A History of Egypt*, t. I (1894), p. 12-15.

les Égyptiens pharaoniques est le peuple de *Poun-it*. Il a la même physionomie et est peint de la même couleur que les Égyptiens. *Poun-it* est appelé le «Pays des dieux» et jamais les Égyptiens n'ont eu, avec les habitants de ce pays, que des relations amicales; c'est même le seul peuple, parmi ceux qu'ils connaissaient, auquel ils n'aient jamais fait la guerre. Enfin, les gens de *Poun-it* portent la longue barbe tressée que seuls portent, en Égypte, les dieux et les rois descendants d'Horus.

2° Les statues préhistoriques de Coptos portent la représentation de coquilles et d'autres animaux qui ne peuvent provenir que de la mer Rouge, et plus spécialement du sud de cette mer.

Je me suis, comme on le voit, attaché uniquement à la question d'origine des Horiens, et non des Égyptiens qui les ont précédés. C'est pourquoi j'ai passé sous silence les très nombreuses discussions qui n'ont trait qu'au problème de l'origine des Égyptiens en général. Or, pour m'en tenir à Horus, je crois qu'il y a un argument très puissant, en faveur de l'origine arabe de la tribu du Faucon, dans ce fait que le nom du dieu-faucon Horus, [illegible], est justement, et de la façon la plus absolue, le nom même, حُر, que les Arabes donnent au Faucon.

On m'objectera peut-être que حُر n'est pas un mot arabe, mais un mot égyptien introduit dans l'arabe d'Égypte. S'il en était ainsi, on trouverait ce mot en copte et en égyptien ancien comme nom du Faucon, ce qui n'est pas le cas. Le mot حُر est, dans le *Qamous*, comme nom du Faucon, considéré comme un mot d'arabe littéral et non comme un terme de langue vulgaire ou d'usage dialectique.

Enfin, j'ajouterai à ce rapprochement linguistique un argument qui présente la plus grande valeur et qui repose sur une ingénieuse observation de M. F. Guilmant, observation que personne, je crois, n'avait encore faite. On sait que les habitants de *Poun-it* sont représentés de couleur rouge, comme les Égyptiens. Mais Mariette a fait remarquer le premier, en étudiant les bas-reliefs de Deir-el-bahari, que le rouge des habitants de *Poun-it* diffère un peu du rouge des Égyptiens. C'est un rouge spécial, plus carminé, que l'on retrouve également dans les représentations des gens de *Poun-it* aux tombeaux de Houi et de Rekhmarâ.

Or, M. Guilmant, qui a passé trois hivers à Bibân-el-molouk, dont deux

pendant que j'y étais moi-même, pour relever toutes les scènes et inscriptions du tombeau de Ramsès IX, a fait une remarque que, seul, pouvait faire un peintre. Après avoir reproduit un certain nombre de figures du roi et des divinités infernales, tous de ce rouge ocré qui caractérise les Égyptiens, il a remarqué que, seules, les chairs du dieu Horus hiéracocéphale n'étaient pas de la même couleur, mais présentaient ce mélange d'ocre rouge et de laque carminée que l'on retrouve dans la coloration des habitants de *Poun-it*. Il a attiré mon attention sur cette particularité, qui m'a très vivement frappé. Nous nous sommes demandé s'il n'y avait pas là quelque effet du hasard. Aussi, pour élucider cette question piquante, avons-nous été visiter ensemble les autres tombeaux de la vallée. Le résultat de la visite a été celui-ci : partout, depuis la plus ancienne tombe jusqu'à la plus récente, Horus est toujours peint en ocre rouge carminé, tandis que tous les autres personnages sont peints en ocre rouge simple.

Cette coloration spéciale d'Horus n'est donc pas l'effet du hasard. Les Égyptiens ont bien intentionnellement donné à Horus une couleur de peau différente de la leur, et, comme cette couleur se trouve être la même que celle qu'ils ont donnée aux habitants de *Poun-it*, il en résulte qu'ils considéraient Horus comme originaire des bords de la mer Rouge.

Cette remarque venant s'ajouter à celle que j'ai faite concernant l'origine arabe du nom [hieroglyphs] et à celles qu'ont faites tous les partisans de l'origine asiatique des Égyptiens, il me paraît bien certain que la tribu du Faucon était d'origine arabe, ainsi que les pharaons thinites, qui sont issus de cette tribu.

IV. — CONCLUSIONS MYTHOLOGIQUES.

L'identité du nom arabe du Faucon avec le nom égyptien du dieu Horus nous amène à examiner une nouvelle question, relative au caractère initial du dieu.

On ne tient généralement pas assez compte, dans les études consacrées à la mythologie égyptienne, d'un principe qu'il est pourtant indispensable de ne jamais perdre de vue. Ce principe est la loi d'évolution naturelle.

On dit et l'on répète à satiété, dans certaine école, que l'Égypte antique a

été le pays de l'immutabilité, que le temps a été impuissant à y apporter la moindre modification dans les usages ou dans les croyances, et l'on trouve tout naturel d'établir une notion quelconque en soudant les uns aux autres, comme s'ils étaient synchroniques, des éléments empruntés à des textes du temps de Chéops, de Ramsès II, et de Cléopâtre ou d'Hadrien. La théorie est évidemment d'une simplicité remarquable et d'une merveilleuse commodité; elle a le défaut d'être radicalement fausse. Habillez un personnage avec des braies gauloises, un pourpoint de la Renaissance et un gibus de soirée, et vous obtiendrez quelque chose d'analogue aux résultats que produit d'ordinaire la théorie que je signale. Les Égyptiens ont été aussi changeants, sinon plus, que tous les autres peuples, — on en a cent exemples qu'il serait trop long d'énumérer ici, — et nous devrions nous déshabituer de les considérer, par paresse d'esprit, comme ayant formé pendant cinq mille ans une sorte de bloc cristallisé. Certes, en règle générale, les ressemblances sont toujours infiniment plus faciles à saisir que les différences, et je comprends que la théorie du bloc ait de nombreux adhérents. Il est pourtant urgent de réagir.

On a remarqué que certaines divinités ont souvent des attributions d'une variété déconcertante. Peut-on admettre un seul instant que ces attributions, parfois contradictoires, aient été imaginées en un même lieu et en un même moment? La déesse Neith, par exemple, est une guerrière, une tisseuse et, s'il faut en croire M. Mallet, un symbole très abstrait de l'idée d'existence. D'où lui viennent ces trois aspects si disparates? Le même savant explique la chose, — et je pense comme lui, — par des motifs d'ordre étymologique et d'ordre graphique. Le signe , attribut de la déesse guerrière, aura été confondu un jour avec le signe , qui représente une navette. De là les deux idées différentes de combat et de tissage, que des Égyptiens ou des égyptologues ingénieux ont pu concilier en comparant l'action de lancer la navette à celle de lancer une flèche. Puis, il se trouve que la navette se nomme et qu'un mot de même sonorité, , , signifie « ce qui est ». Il en résulte un nouveau rôle pour la déesse; elle est ce qui est, et les symbolistes, qui sont légion dans notre science, ne manquent pas de faire remarquer ce qu'il y a de profond dans la comparaison de l'existence avec la trame d'un tissu. Il n'y a pas comparaison, il y a une étymologie nouvelle, un vulgaire calembour; mais les symbolistes planent trop haut dans le rêve pour s'en apercevoir, et ils admirent en eux la sagesse des Égyptiens.

En réalité, la déesse Neith n'a pu être tout à la fois une archère, une tisserande et *Ce qui est*. Il y a eu évolution. Deux signes ont été confondus, une étymologie aventureuse s'est fait jour; autant de faits qui n'ont pu être que successifs.

Il en est de même pour [hieroglyphs] qui, à deux étymologies différentes, doit deux rôles très distincts : [hieroglyphs], «le journalier», [hieroglyphs], «le caché».

Thot, après avoir été tout simplement le dieu «en forme d'ibis», [hieroglyphs], — de [hieroglyphs] = ⲉⲧⲉϩⲱⲓ, ⲧϩⲏⲓ, كركي, *grue*[1], — est devenu le dieu de la justesse et de la rectitude, par suite d'un rapprochement de son nom avec celui du fil à plomb de la balance, [hieroglyphs], d'où l'orthographe [hieroglyphs] du nom de l'ibis.

Or, Horus, lui aussi, présente un certain nombre de caractères assez divers. Il est le disque solaire ailé, il est le ciel, il est une face immense dont un œil est le soleil et l'autre la lune. Il est évident qu'il n'a pu devenir tout cela à la fois; il est malaisé, par exemple, de concevoir qu'il ait pu être en même temps le soleil et une face dont un œil était la lune. Donc, comme pour Neith, comme pour Amon, comme pour Thot, il y a eu évolution dans le rôle d'Horus, et il est possible, en principe, de classer par ordre chronologique les phases de cette évolution.

Si, à l'époque ptolémaïque, Horus est parfois, dans un même texte, considéré tour à tour comme ciel, comme disque ailé et comme face céleste, nous ne devons pas, de ce document d'époque récente, conclure que le dieu a toujours été les trois choses à la fois. Il a certainement commencé par être l'une des trois; les deux autres sont venues ensuite, chacune à son tour.

Trois mots, dérivés d'une même racine [hieroglyphs], nous montrent par suite de quels raisonnements étymologiques les prêtres égyptiens ont pu voir dans Horus le ciel, le disque ailé et la face céleste :

1° [hieroglyphs] est le nom même de l'espace supérieur, du ciel; donc, Horus est le ciel.

2° [hieroglyphs] est la partie supérieure de l'homme, la face, le visage; donc, Horus est la face céleste.

3° [hieroglyphs] signifie «cheminer», d'où le mot [hieroglyphs], «chemin». Mais [hieroglyphs]

[1] *Scala kahirica*, n° 81-82.

signifie «cheminer par les airs, voler», d'où le mot , «oiseau[1]». Donc, Horus est le disque qui chemine, qui vole au moyen d'ailes.

Le classement chronologique de ces trois étymologies est-il possible? Il l'est évidemment, en principe, mais je ne crois pas qu'on ait encore tenté de l'établir de façon critique. Comme l'œil d'Horus, c'est-à-dire un des deux yeux de la face céleste, est mentionné dans le *Livre des pyramides*, il semble en résulter que, dès la fin de la Ve dynastie, on connaissait l'étymologie , «face [céleste]». La chose n'est pourtant pas aussi certaine qu'elle le paraît, car on n'a pas encore établi que l'œil d'Horus était, sous l'Ancien Empire, le soleil ou la lune, comme il le fut aux époques postérieures. L'étymologie est démontrée, pour la fin de la XIIe dynastie, par ce fait que le roi Horus, dont M. de Morgan a découvert la tombe à Dahchour, porte son nom écrit parfois , et parfois . Mais ce sont là des questions dont j'abandonne volontiers l'étude aux mythologues. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Horus a été, successivement, envisagé par les Égyptiens de trois manières différentes et qu'il est possible, théoriquement, de classer ces trois manières par ordre chronologique.

Il semble que ce soit l'étymologie que l'on ait des tendances à classer en premier. Je n'y vois aucun inconvénient. Mais, avant que l'on se mît à faire des jeux de mots sur son nom, n'y a-t-il pas eu un temps où le dieu Horus a pu jouir d'une existence indépendante et placide, indemne de tout calembour? N'a-t-il pu, avant que, par voie étymologique, on lui eût trouvé une bonne place dans le panthéon égyptien, rester quelque temps sans avoir de rôle à jouer dans l'ensemble de la mythologie?

Sur les monuments découverts à Abydos, à Nagadah et à Hiérakônpolis, il semble bien qu'Horus n'ait encore rien de solaire ni de céleste. Il se présente partout sous l'apparence d'un Faucon batailleur, qui aide le roi dans ses guerres, en même temps que sous l'aspect d'un oiseau tout particulièrement uni au roi, lequel déjà porte le titre de . Et c'est bien ainsi que l'on se représente en effet ce que devait être, pour les premiers rois horiens, le *totem* du clan dont les conquêtes leur avaient donné un trône. Ce devait être surtout un compagnon

[1] = *Mém. de l'Inst. égypt.*, t. II, p. 11; = E. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 565.

de combat, un auxiliaire sur les champs de bataille, un protecteur dont on portait l'image au sommet des enseignes militaires. D'ailleurs, cet ancien rôle d'Horus a persisté de façon plus ou moins latente à travers toute l'évolution de la religion égyptienne et, aux époques ptolémaïques, on voit encore en lui, d'après maints passages des inscriptions d'Edfou, le Faucon aux griffes acérées qui dépèce les ennemis.

Certains égyptologues avaient pensé que, dès l'origine, Horus était le ciel, par opposition à Set, qui était la terre. On voit qu'il n'en est rien. Le Faucon de l'armée horienne et le Lévrier des hordes typhoniennes étaient deux adversaires acharnés qui se disputaient la possession de l'Égypte. C'étaient deux enseignes, et rien de plus; c'étaient les signes de ralliement de deux armées ennemies.

Il est bien certain que, du moins en ce qui concerne la mythologie égyptienne, Horus n'a été un Faucon belliqueux que le jour où il a pénétré en Égypte, ou, plus exactement, que le jour où les circonstances l'ont amené à entrer en guerre contre Set. Peut-être, en effet, le clan horien a-t-il pu se caser tout d'abord sans lutte en quelque coin libre de la vallée du Nil et n'a-t-il eu à livrer de combats que lorsqu'il voulut étendre son territoire aux dépens de ses voisins. De sorte que, avant d'être le Faucon guerrier, Horus a dû être quelque chose d'autre, soit en Égypte avant les guerres typhoniennes, soit dans son pays d'origine.

Ce qu'il a été tout d'abord, c'est encore le mot arabe حُرّ qui nous l'indique. Il a été un Faucon, tout uniment, et il a pénétré en Égypte sous le nom modeste d'un oiseau. Était-ce un oiseau-*totem*, était-ce un oiseau-dieu? *Totem* d'abord, bien certainement, puis dieu par la suite, mais simple Faucon pendant longtemps.

Et ce n'est qu'après un certain laps de temps que les calembours se mirent à sévir, que des liens de parenté s'établirent entre Horus et d'autres dieux qui lui avaient été d'abord complètement étrangers, que toute la mythologie égyptienne se mit en mouvement et, entraînant le Faucon primitif dans une vaste série de transformations, en fit la personnification d'un certain nombre de choses variées. Mais, au fond, Horus resta toujours le Faucon qu'il avait été au pays de *Poun-it*, et, si les Égyptiens oublièrent de bonne heure que son nom signifiait «Faucon», ils n'oublièrent jamais ce qu'avait été le dieu à

l'origine. Le mot devint bientôt un nom propre, mais prit la place du nom commun disparu et toujours les pharaons, descendants d'Horus, furent pour les Égyptiens «le Faucon qui habite le Palais».

V. — LA FAUCONNERIE.

Avant de terminer cette étude sur le Faucon sacré des anciens Égyptiens, je pense qu'il ne sera pas hors de propos d'examiner rapidement une question qui peut intéresser ceux qui s'occupent de l'histoire de la chasse dans l'antiquité. Les Égyptiens chassaient-ils au Faucon?

Le plus ancien auteur grec que mentionnent généralement les spécialistes, comme ayant parlé de la chasse au Faucon, est Ctésias de Cnide. En réalité, Ctésias ne parle pas précisément du Faucon, mais d'autres oiseaux présentant plus ou moins d'analogie avec le Faucon. Décrivant les mœurs des Pygmées de l'Inde, il nous dit que ceux-ci chassaient les lièvres et les renards, non pas au moyen de chiens, mais au moyen de corbeaux, de milans, de corneilles et d'aigles : *λαγοὺς τε καὶ ἀλώπεκας θηρεύουσιν, οὐ τοῖς κυσὶν, ἀλλὰ κόραξι καὶ ἰκτῖσι καὶ κορώναις καὶ ἀετοῖς*[1].

Aristote est le second et le seul autre auteur grec qui parle de fauconnerie. Dans son *Histoire des animaux* (IX, 36), il raconte qu'en Thrace, dans la partie du pays nommée autrefois Cédripolis, les habitants se livrent, dans les marais, à la chasse aux petits oiseaux, qu'ils prennent au moyen de faucons : *ἐν δὲ Θράκῃ τῇ καλουμένῃ ποτὲ Κεδρειπόλει ἐν τῷ ἕλει θηρεύουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ὀρνίθια κοινῇ μετὰ τῶν ἱεράκων.* Suivent un certain nombre de détails très curieux sur cette chasse. Dans un autre de ses ouvrages[2], Aristote rapporte le même fait en y ajoutant plusieurs renseignements nouveaux et en désignant comme région où se pratiquait cette chasse au faucon la partie de la Thrace qui est au-dessus d'Amphipolis : *περὶ δὲ τὴν Θρᾴκην τὴν ὑπὲρ Ἀμφίπολιν.*

[1] *Ctesiæ Cnidii*, fragm. 57, 11 (éd. C. Müller). Comparer le fr. 69', conservé par Élien dans son livre *Sur les animaux* (IV, 26), où le même renseignement sur les chasses des Pygmées de l'Inde est donné avec beaucoup plus de détails, mais avec omission de la mention relative aux corneilles.

[2] *De mirab. auscult.*, 118.

Voilà, s'il faut en croire ceux qui ont étudié spécialement la question [1], à quoi se réduisent les données que nous ont laissées les plus anciens écrivains classiques sur la chasse au Faucon. Les nombreux voyageurs grecs qui ont visité l'Égypte n'ont jamais fait la moindre allusion à ce genre de chasse et jamais, pour ma part, je n'ai rien remarqué qui s'y rapportât, ni dans les représentations, ni dans les inscriptions égyptiennes. Pourtant, les Égyptiens apprivoisaient certainement le Faucon. Non seulement nous le savons par Strabon, qui nous dit que le Faucon égyptien était domestiqué comme le chat [2], mais encore nous trouvons dans quelques textes égyptiens la mention fort nette de cette coutume.

Un maître-scribe du temps des Ramessides, pour faire honte à un de ses employés qui refuse de se plier aux exigences de l'apprentissage du métier, lui dit en ces termes que même les animaux donnent l'exemple de la docilité et de la bonne volonté : [hiéroglyphes] «on apprend aux chèvres (ⲂⲒⲈ, ⲂⲒⲈⲒⲈ, *hircus*, *caper*) à danser, on attelle les cavales, on met le milan dans un nid, on tient le faucon en captivité» (*Pap. Anast. III*, 4/1-2 = *Pap. Anast. V*, 8/7-9/1).

Un autre magister de même époque interpelle ainsi, en employant la même comparaison, un élève récalcitrant : «Tu m'écoutes aussi peu que le ferait un âne à l'oreille dure, tu te comportes vis-à-vis de moi comme le feraient ces Nègres barbares qu'on amène en butin. On met bien un milan dans un nid, on retient bien un faucon en captivité : aussi, je ferai de toi un homme, mauvais garnement, sache-le bien!» (*Pap. Sall. I*, 7/8-8/1).

Les Égyptiens, comme on le voit, élevaient donc des faucons en captivité. Dans quel but? Il ne s'agit pas ici, bien certainement, d'un animal sacré logé et adoré dans un sanctuaire. Une telle comparaison, faite pour ramener un indiscipliné à ses devoirs, eût été par trop irrévérencieuse. S'agit-il d'un oiseau élevé en cage comme nous le faisons de nos jours pour des serins ou des

[1] Entre autres, V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 6e édit., Berlin, 1894, p. 363 et sqq.

[2] Καὶ τῶν ὀρνέων Ἶβις καὶ ἱέραξ ὁ Αἰγύπτιος ἥμερος παρὰ τοὺς ἄλλοθι, ὡς ἡ αἴλουρος (Strab., *Geogr.*, XVII, 2, 4).

perruches? Il ne semble pas que le Faucon soit bien désigné comme animal d'agrément, soit par sa voix, soit par son plumage, soit par son caractère; de plus, il n'est pas autrement commode à nourrir. Ne pouvant guère songer à voir dans le Faucon apprivoisé un animal agréable, on est tenté de penser à un animal utile, employé pour la chasse. Et pourtant, il faut bien reconnaître que rien, dans les textes cités, n'indique formellement cet emploi.

Cependant, les Égyptiens avaient remarqué l'acuité de la vue du Faucon. Ils lui donnaient parfois le nom de [hieroglyphs], « celui qui a la vue perçante », et employaient l'œil du Faucon, [hieroglyph], pour écrire le verbe *voir.* D'autre part, ils avaient observé l'état de terreur, de stupéfaction des sens que produit sur les oiseaux la vue d'un Faucon. Ils disaient des ennemis du pharaon, épouvantés à sa vue, qu'ils étaient [hieroglyphs], « immobilisés, médusés comme des oiseaux devant le faucon [1] ».

Ce sont là des données bien séduisantes, mais elles sont, à mon avis, bien insuffisantes pour l'élucidation de la question qui nous occupe. Si les Égyptiens avaient chassé au Faucon, il me semble que les Grecs en auraient su quelque chose et que, au moins une fois, le Faucon serait représenté dans les nombreuses scènes de chasse que nous ont laissées les Égyptiens. Peut-être, en résumé, n'avons-nous pas absolument le droit de déclarer que les anciens Égyptiens ne chassaient pas au Faucon, mais, à coup sûr, nous n'avons pas non plus le droit d'affirmer que cette chasse était pratiquée par eux. Nous devons donc à ce sujet, en attendant de nouveaux documents, nous en tenir à une sage expectative.

Telles sont les idées de recherches spéciales qui m'ont été suggérées par l'identification de l'oiseau d'Horus avec le Faucon. Je n'ai voulu que donner ici un très léger aperçu de l'intérêt que présentent les questions soulevées. Pour l'étude de la fauconnerie égyptienne, les matériaux sont encore trop peu nombreux et il nous faut patienter. En ce qui concerne l'origine de l'invasion horienne, je crois que l'identité du nom d'Horus-le-Faucon avec le nom arabe de l'oiseau ajoute un argument très significatif à ceux que l'on avait déjà réunis

[1] J. Dümichen, *Histor. Inschrift.*, XV, 22.

pour établir l'existence d'une immigration venue d'Arabie et de Somalie. Enfin, le caractère primitif d'Horus me paraît bien, en gros, avoir été tel que je l'ai indiqué. D'autres pourront reprendre ces questions et les serrer de plus près que je l'ai fait. Peut-être aurai-je moi-même l'occasion d'y revenir.

En attendant, on voit que l'ornithologie n'est pas à dédaigner, même dans les études archéologiques. Les recherches de zoologie égyptienne sont susceptibles de donner plus que des identifications d'animaux : elles peuvent parfois ajouter des données nouvelles à des problèmes d'ordre bien plus général en offrant une aide inattendue aux historiens et aux mythologues.

Hambourg, 6 septembre 1902.

VICTOR LORET.

UN TEXTE ARABE INÉDIT

POUR SERVIR À L'HISTOIRE DES CHRÉTIENS D'ÉGYPTE

PAR

M. GEORGES SALMON.

L'attention a été attirée depuis longtemps déjà, par les travaux de MM. Amélineau et Bouriant, sur le fonds chrétien des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale. Si ces œuvres sont pour la plupart en une langue fort incorrecte et rappelant le tour de phrase et les idées coptes, elles nous apportent souvent, au milieu d'un fouillis de légendes et de récits miraculeux, d'utiles renseignements pour l'histoire si obscure des chrétiens d'Égypte[1]. Le manuscrit 132 est un des plus intéressants de cette collection[2]. Daté de l'an 1345 des Martyrs (1629 J.-C.), il renferme, dans ses 176 feuillets, dix-neuf pièces différentes, pour la plupart des homélies et des panégyriques de Saints.

Au folio 59 commence le récit de la fondation des deux églises de Ste Barbe et St Serge (Barbâra et Aboû-Sardja) à Miṣr. Outre que ce récit est en quelques points en contradiction avec les renseignements que nous donnent les historiens des églises d'Égypte, nous y avons trouvé, en le parcourant, quelques anachronismes qui nous portent à donner à ce document une date de beaucoup postérieure à celle qui semble indiquée dans le texte. Le récit est d'ailleurs intéressant à plus d'un titre; il nous fournit entre autres matières un curieux épisode des luttes des Croisés et des Musulmans sous les murs de Damiette. Aussi croyons-nous utile de faire connaître aux historiens de l'Égypte

[1] Dans une de ses dernières séances, le 1er Congrès de l'Histoire des Religions, tenu à Paris en 1900, a émis le vœu qu'un comité de savants dresse un inventaire de toute la littérature arabe chrétienne, dispersée en manuscrits dans les bibliothèques de l'Europe. Cet inventaire révélerait bien des documents qui, réunis en *miscellanées* sous des titres vagues, nous sont actuellement inconnus. Cf. *Actes du 1er Congrès de l'Histoire des Religions*, I, p. 4.

[2] Cf. De Slane, *Catalogue des Manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, I, p. 28.

ce document inédit. Nous donnons donc l'arabe en partie redressé, c'est-à-dire corrigé des fautes nombreuses que le copiste y a laissées, puis la traduction française et enfin quelques observations critiques sur le texte, suivies d'une étude historique sur les faits rapportés dans ce document[1].

I. Texte arabe.

بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد
نبتدى بعون الله تعالى وحسن توفيقه بذكر خبر
بنيان الكنيستين المكرّمين بربارة وابو سرجة
الذين[2] بنوا بمصر المحروسة وكان بنيانهم فى ايام
ⲥⲉⲣⲉⲧⲉⲛⲟⲥ بواسطة الوزير القبطي من اولاد
الانج حين نما على الخليفة واذن له بذلك وشرح
فيه جميع ما جرى له من اجل الامير الذى كان يبغضه
ويصادره قدام الخليفة بسلام من الرب امين٠

قال اتفق فى ايام بعض الخلفاء الذى تولوا على مصر واعمالها انه كان انسان قبطي من اولاد الانج وهذا المذكور كان كاتب سرّ الخليفة وكان عزيزا عنده وبلغ من جاه النصارى عند هذا الخليفة الى ان حكمه على كورة مصر وكل اعمالها وما كان فوق يده يد الآ يد الخليفة وكان هذا النصرانى رحوم اديب متواضع قريب من الناس يقضى حوائجهم وكان يخدم الصغير والكبير ويسلك مع الاسلام الاديب والحريّة ويكن نظره عن حريمهم[3] ولا يشتم احدا ولا يسفه ولا يخاصم ولا يتعاون على احد من الاسلام وكان يتطلع على الفواحش ولا يهتك احدا وينظر بعينه ويستر بذيله[4] ومن كان من الاسلام فى ضيم ازال ضيمه ومن كان فى جوْر خلّصه منه وما كان له شغل الا عمل الاحسان مع كل الناس فحبّوه الاسلام الخاصّ منهم والعامّ والجيّد منهم والردى والامير منهم والوضيع وكانوا يشكروا منه عند الخليفة وجاهه يطلع وينمى[5] ويزيد ولا يسمع فيه كلام حاسد

[1] L'importance de ce document nous a été signalée par M. P. Casanova, qui a eu l'occasion de l'étudier pour sa reconstitution topographique de Fosṭâṭ et de ses églises coptes.

[2] Sic pour التى.

[3] Ms. حرمهم.

[4] Mot douteux.

[5] Ms. ينمو.

وانه بعض الايام فى جمعة الصلبوت العظيمة والفصح المجيد توجهوا نساءه وعايلته الى بعض الكنائس فتعرضوا لهم صغار المسلمين وجهالهم وصاروا يشتموهم ويرجموهم لانهم تحققوا انهم من نساء بعض النصارى لان المراةْ النصرانية تبان من المسلمة فلا برحوا يرقوهم ويشتموهم ويسفهوا عليهم ويرشّوهم بالتراب الى ان فصلوا الكنيسة فلما فرغ العيد ورجعوا الى منزلهم فقالت الست لزوجها جميع ما جرى عليهم فى الطريق من اولاد المسلمين وجهالهم وحلفت انها ما بقيت تروح كنيسة فقال لها زوجها طيبى قلبك لا بد ما اجتمع بالخليفة واخذ منه امر فى عمارة كنيسة عند بيتى فقالت له هذا قط لم يكن ان تبنى كنيسة فى ايام المسلمين (fol. 60) فقال لها سوف يكون ما يريده الله تعالى وان زوجته قالت له ان وفق الله ان تاخذ الامر بعمارة كنيسة تكون على اسم القديسة المختارة شفيعتى بربارة ويكون جسدها فيها فقال لها طيبى قلبك واشرح صدرك وقرّى عينك لا بد ان اجتهد كل اجتهادى وابذل كل اموالى وجاهى فى عمارة كنيسة فقالت له الله تعالى يتمم كلمتك ويبلغك بقصودك ويحنن عليك القلوب وانه من ذلك اليوم بقى يخدم الناس بالاكثر ويكرّمهم ويقضى حوايجهم ولا سيّما القضاة والحكّام والشهود الذين هم مستخلفه من الاسلام واشرارهم والحكماء انه اخذ بقلوبهم حتى حبّوه جميعهم ومالت نفوسهم اليه واكرموه غاية الاكرام وبقوا يتمنوا له حاجة وكان ينتظر يوم يكون فيه دقيقة مباركة وساعة سعيدة موافقة وكان حكيم النفس يعرف العلوم كلها وفى يوم من الايام طلع الى خدمة الخليفة رآه مشروح الصدر ضاحك السن طيب العيش فخدم مثل العادة وعطا للملكة حقها من الخدمة الواجبة وفى ذلك اليوم وفقه الله تعالى فى كل حركاته فدام الخليفة الى كل الحاضرين من الامراء والمحتشمين والنقباء والحجّاب وقال لهم والله هذا النصرانى هو حركة[1] دولتى وبغيره ما كان ينتظم للملكة حال فتكلموا جميع الحاضرين على قدر اهواهم لان فيهم من كان يحسده وفيهم من كان يحبه وفيهم من قال ما تفتقر الدنيا من احد[2] وفيهم من مكلم كلمة موافقة اهوا الخليفة وشكر ونشر وفيهم من خاف عليه واوهم الخليفة منه وقال يامولانا ياحيى هذا نصرانى فقال الخليفة انا اريده يكون نصرانى لان النصرانى يخاف على عرضه ويخشا[3] عليه دينه ولا يستجرى يقع فى مكروه فقال الحاسد يامولانا صحيح بالذى تقوله ولا مرد لقولك وان ما كل العداوة يرجا لها صلح ومحبة صردة[4] الا عداوة المذهب

[1] Ms. حركته.
[2] Ms. احدا.
[3] Ms. يخشه.
[4] Passage douteux.

لا يرجا لها صلح والله ما يقدر هذا النصرانى على مضرّة الاسلام وتحليها قال فاغتاظ الخليفة من ذلك الحاسد وحمى مزاجه واستشاط بالغضب واحتد فى نفسه على ذلك الانسان ولم يبين له غضبه لكن اخفا ما فى نفسه واظهر الابتسام والفرج والنشاط ولوقته قام من المجلس واشار للامراء بالانصراف فتوجّهوا وذلك الحاسد معهم وقد ندم على كلامه (fol. 61) وبحوه[1] الامراء فقالوا له كل كلامك فى عرض هذا النصرانى ذلك دليل حسدك وشرك يقع على راسك واعلم ان من جملة ادب الاجناد خدام الملوك متابعتهم على هوا نفوسهم والامتثال لاوامرهم والسكون فى وقت غضبهم وقلة الكلام فى مجالستهم ورد جوابهم بما يلايم اغراضهم وعدم المهاجمة فى الكلام بالجملة الا جواب لا غير ويكون الجواب لهم كلام قليل وخبر مقنع كثير الفوائد وانت اليوم كنت بضد هذا كله لان الخليفة شكر هذا النصرانى دبيبه[2] انت مدحه سبيته[3] انت وقد قال بعضهم لا تقول للمحب فى من يحب الا ما يحب كيلا تسمع ما لا تحب ولا برحوا الامراء يعنفوه ويا كلوا قلبه بالكلام والملام حتى راح الى بيته بيت معقود فى جلده فاعلم زوجته بما جرى فوبخته اكثر فاشار اليها ان تقوم تروح الى زوجة النصرانى وتدخل عليها وتاخذ معها هدية اليها وتعرفها الكلام كله الذى جرى[4] فى مجلس الخليفة وتقول لها قد اخطأ وهو يقول استغفر الله فقامت مضت الى بيت زوجة النصرانى ومعها هدية سنيّة وهى خلعة مثمنة من ملابسها ولما دخلت الى عند زوجة النصرانى وللوقت رحبت بها واكرمتها واهلتها واجلستها فى ارفع مكان وعظمت مقدارها الى غايت ما يكون لانها امراة امير على كل حال من خيار اولاد الناس ومن اكابر الاسلام ولما جلست كانت طيبة الحديث كثيرة الهزل شرعت ان تباسط زوجة النصرانى وتضحكها واحكت لها حكايات توافق النسوان واخذت بمجامع قلبها بحلاوة كلامها وعذوبة لفظها وحسن محاضرتها وبعد هذا كله قالت لها زوجة النصرانى يا ستى لعل حاجة او خدمة والله لقد جملت منزلى وشرفتينى[5] بنقل خطواتك العزيزة فقالت لها اعلمى يا حرة النصارى ان اللسان عدوّ الانسان وقال اللسان للقفاء كيف اصبحت اليوم جاوبه القفاء والله لو سلمت منك انا طيب ويا حرة النصارى اللسان عدوّ القفاء وعلى الانسان مضرّة الا لسانه فقالت لها زوجة النصرانى ايش معنا[6] هذا الحديث بينى لى اصل هذا

[1] Ms. وبحوا.
[2] Ms. دبيبه.
[3] Ms. سبيته. Passage douteux.
[4] Ms. جرا.
[5] Sic pour شرفتنى.
[6] Sic pour معنى.

وسببه وباطنه وظاهره لانها ما كان لها علم بما جرى للامير وزوجها فى القلعة قدام الخليفة فاعلمتها زوجة الامير بكل ما جرى[1] وكل من تحقق[2] فى مجلس الخليفة وقالت لها قد اخطأ[3] وعثر بلسانه وتكلم فى حق زوجك بكل ردى قدام (fol. 6v) الخليفة وانا اسالك تساليه من قبلى يزيل من نفس الخليفة جميع الغيض[4] ويتكلم فى حق الامير بصفته لانه كله خير وساير الناس شاكرين من هذا[5] النصرانى يتعرض حق دخولى منزله ويرجع لخشاشة اصله ولا يحمل حقد فى الامير وبعد هذا كله لا يعاند الامراء ويزرع معهم الخير يحصده بجميل والان خوفته من تقلب الدول وان كان هذه الخليفة يعزه ويكرمه ويحبه يجى غيره يذله ويبغضه ويرد له وانتى يا ست حذريه[6] وخوفيه واشتهى[7] تقبلى منى هذا المقدار الحقير وهو ما يصلح الا لك على سبيل الخير والمحبة لانها هدية قليلة حقيرة وانها اخرجت لها الخلعة فدهشت لها الامراة النصرانية وفرحت بها واخذتها منها واوعدتها بكل خير وبيماهم فى الحديث الا والوزير صاحب البيت قد حضر من القلعة من عند الخليفة وهو فرحان سرور متبهج منشرح مبسوط النفس والامل وسبب فرحه ان الخليفة استدنى به وطلب اليه بعد انصراف الامراء من خدمته وعرّفه بجميع ما قاله ذلك الامير فى حقه وامره بعد هذا ان يختطّ[8] على كل امواله وسعته وبساتينه وحماماته وفنادقه وكل امواله واملاكه وناوله خاتمه وامره ان يختم عليهم ويبيع[9] الذى يجب بيعه ويحمل كل الثمن لبيت المال وما لا يجب بيعه يكتبه فى ديوان المال واستدعى الخليفة بعد هذا بالثلاثة امراء وامرهم ان يمسكوا ذلك الامير ويرموه الحديد ويغلقوه ويوضعوا الاعتقال عليه فنزلوا فى سُرْعة الوقت وهاجموه فى منزله وقبضوا على الامير المذكور وسلسلوه وارموه الاعتقال وزوجته فى بيت النصرانى ولم تعلم وان الوزير اخذ الخاتم من الخليفة ونزل من عنده ولا قدر يرد كلامه فى لمه وخاف من سخطه وكان بعنيه ان يتحايل[10] بكل حيله ويخلّص الامير فى وقت غير هذا لانه راى الخليفة قد بالغ الحد فى الغيظ[11] والغرض فلو رد عليه الجواب ضرب عنقه وفرح على كل حال على علو رتبته عند الخليفة وكيف انه فضله على كل اكابر الامراء ولما نزل هذه الوزير الى بيته وجد امراة الامير

(1) Ms. مجرا.
(2) Ms. تحيقق. Peut-être faudrait-il lire تفقّع.
(3) Ms. اخطى.
(4) Sic pour غيظ.
(5) Ms. هده.
(6) Ms. حذريه.
(7) Ms. اشتهي.
(8) Ms. يحطا.
(9) Ms. يتبع.
(10) Sic pour يتحاول.
(11) Ms. الغيض.

المذكور فى بيته فسأل من زوجته عن الخبر فاعلمته بامراة الامير وجميع ما قالته من الاول الى الاخر وخافته من عاقبة الامر ونصحته وحذرته[1] وقالت له اخر كلامها ان الامراء ما يرموا بعضهم لبعض واخشى ان يصطلحوا[2] عليك فاعمل من الخير مجهودك ثم عرفته بحديث الخلعة ولم تخف عنه شى (fol. 63) لانها كانت امراة مباركة خيرة دينة ملتفتة لمنزلها مطبقة[3] لاحوالها واحوال عايلتها ولما سمع زوجها بخبر الخلعة زجر زوجته وشتمها وقال لها كيف اخذتى منها الخلعة بغير مشورتى عيديها اليها فى الساعة وفى الوقت الحاضر ثم جاء الى عند امراة الامير وخدمها ورحب[4] بها وأكرمها غاية الاكرام وعرّفها بما جرى للامير واوهمها ان هذا ما هو من جهته الا ان المولى[5] الخليفة كان مواخذه بذنوب اخر كثيرة غير هذا الذنب وفى اخر كلامه طيب قلبها وحلف لها ان يبذل كل مجهوده فى خلاصه ويزيل من نفس الخليفة كل الحقد الذى من جهته وردّ اليها الخلعة واعتذر لها وقال لها كنت اشتهى لو حضرت الى منزلى فى يوم غير هذا وانما الايام كثيرة وسوف يبان لك الخير الذى اعمله معه وما يبطى هذا الا ايام قلايل ويتخلص ويرتد اليه كل املاكه وما اخليه ينزل من قدام الخليفة الا بخلعة ويكمد الله عيون الحاسدين والمبغضين فطيبى خاطرك واشرحى صدرك لما يكون الا خير وانها ارتمت على رجليه تقبلهما فرفع راسها وقبل قدميها وكرر الايمان المعظمة انه يسعى فى خلاصه ويجتهد قدام الخليفة فى كل كلمة طيبة فى حق الامير وانها خرجت من عنده وهى مهمومة باكية العين حزينة القلب على خراب منازلها وذلها بعد العز القائم والجاه العظيم فاما الوزير المذكور فانه افكر فى ذاته ان الامراء ما يهون عليهم ما جرى[6] على الامير ولا سيما من تحت راس نصرانى فخاف من سوء عاقبتهم واجتماع كلمتهم عليه وانه لوقته جاء الى بيعة المعلّقة وهى الكنيسة الكبيرة الكاثوليكية بمصر وشفع بجسد القديسة بربارة ومرغ وجهه على عظامها وسألها ان تحمل[7] عنه شر الامراء وتساعده على خلاص هذا الامير وعمل عهد قدام الهيكل انه يبنى كنيسة كبيرة على اسمها وتكون جيدة واسعة من ماله وينقل جسدها اليها وفى تلك الساعة اعطى للقيم عشرين درهم وامره ان يشترى بها شمعة واحدة[8] كبيرة ويقيدها قدام جسدها الى تفرغ وبادر سريعا وجاء الى اكبر الامراء ومشيرهم وزعيمهم وكبيرهم ومقدمهم وسأله

[1] Ms. حذرته.
[2] Ms. يسطلحوا.
[3] Ms. متبقظة.
[4] Ms. ورحب.
[5] Ms. المولا.
[6] Ms. جرا.
[7] Ms. تحمل.
[8] Ms. واحده.

ان يطيب قلب الخليفة على هذا الامير فقال له والله يا نصرانى انك من اولاد الحلال وفيك مروّة وخير وفتوة وجودة[1] لانك تكافى الشر بالخير (fol. 64) هكرا[2] تكون الناس وخضع[3] بين يديه وقال يا مولانا عبدكم وخادمكم ولما سخط المولى الخليفة اعزّه الله تعالى وغضب على الامير وسم لى بمرسومه واعطانى خاتمه وامرنى بامر وهو فى غضبه وقوة ارتعاجه وسخطه وسطوته فلو اردتّ عليه الجواب فى تلك الساعة الردية قطع رقبتى فقال الامير احذر يا نصرانى من سخط الخليفة وانت ان شاء[4] الله نهارا غدا اهّل امره واحتاط على كل امواله هذا ولا تتهاون فى الامر لروح روحك ومالك وتسبى[5] عيالك ويفسد كل نظامك وانا يا نصرانى انصحك فقال يا مولانا ما فى امره حيلة ولا لعلته طبيب فقال له الامير اهّل بالمرسوم وبعد يومين نسعى فى خلاص هذا الرجل وانا اجتمع بكل الامراء ويتحدث فى حديثه وخلاصه وما يجرى الا الخير والسلامة روح يا نصرانى وطيب قلبك ولما كان الصباح ختم النصرانى على كل امواله واملاكه واثاثه ولا اباح له شى بدرهم الفرد ولا فرط له فى شى من ماله وصار منتظر الامر والفرج وما كان له همّة كل يوم الا سالّ[6] القديسة الطاهرة بزيارة لتسكّن[7] هذه الثورة وتهديها وبقى ملازم ابواب الامراء والتضرع لهم حتى يطيبوا قلب الخليفة وبعد هذا استدعى الخليفة بالنصرانى الوزير وقال له ايش عملت مع هذا الصانع الفاعل الكلب الغامر فقال يا مولانا كل امواله واملاكه تحت الختم وفى تلك الساعة قامت الامراء جميعهم وكشفوا روسهم وخضعوا وسألوا الخليفة فيه فلما راى الخليفة الامراء جميعهم كلمة واحدة وعصبة فى السؤال التزم بمداراتهم لكنه لزم ناموس المملكة وقال غطوا روسكم يا امراء واجلسوا فغطوا روسهم وجلسوا وان الخليفة فى تلك الساعة امر باحضار الامير المذكور من الاعتقال فحضر وهو فى غاية الذل والاهانة مغلغل فى رقبته مقيد مكتف وقد راى فى نفسه الهوان الوان فلما اوقفوه قدام الخليفة بذلك الحال[8] الزرى قال له الخليفة ويلك يا كلب انظر بحالك فهذا الذل احق بك يا خسيس يا ديوث ومن هو انت حتى تنازعني وترد فى فمي وتضادّ كلامي واشكر انا نحن انت فقال يا مولانا العفو عفا الله عنكم وانا قد اخطيت[9] وزلّ لساني فاعفوا عني واصفح عن هذه الغلطة وانا اقول استغفر الله استغفر الله قال (fol. 65) فسكن غضب الخليفة لانه كان قريب المرجوع

[1] Ms. حوده.
[2] Ms. عكرا.
[3] Ms. حضع.
[4] Ms. تشا.
[5] Mot douteux.
[6] Sic pour سألة ou سؤال.
[7] Ms. لى تسكن.
[8] Ms. الحال.
[9] Ms. اخطيت.

حلم رائس فضيل مدارى مسايس ولاجل هذا طالت مدته فى الخلافة وانه امر ان يقلعوا الغل من رقبته والقيد من رجليه وفى الوقت الحاضر طيب قلب الامراء ورفع[1] الحوطة عن منازله واملاكه جميعها لكنه قال الزم بيتك ولا تريني[2] وجهك فنزل من عنده الى منزله ولم يستجرى يخرج من الباب وكانت الامراء تجى الى عنده ويسئلوه ويطيبوا قلبه ويقولوا له الخير يكون قليل قليل فقال[3] لهم يا مسلمين هذا كله من تحت راس النصرانى والله ان هذه غبينة كبيرة ومصيبة عظيمة فقالوا له كلهم من الواجب اذا اقام صاحب الامر قضية خدمتها الناس مع ان النصرانى رجل جديد[4] واسحلة خير ولولاه فى هذه النوبة ما خلّصت انت لانه تردّد الينا وسألنا والزمنا كلنا الى ان كشفنا روسنا وخدمنا مولانا الخليفة وسألناه فيك حتى خلصت ومع هذا كله وانت تذكر النصرانى بالرداء كفّ لسانك وامسك فمك عن ذكر هذا النصرانى لئلا تشنق فى هذه الدفعة واعلم لو تولا احدا من المسلمين موضع هذه النصرانى ما جرى علينا خير وهذا النصرانى اخير لنا من المسلمين لانه يحقر نفسه لعلمه انه ذمي ذليل وليخاف على نفسه ودينه والله ما فينا من يضمر لهذا النصرانى ضمير نحس وانت من حسدك تقول هذا كله وحسدك يرجع عليك واغتاظوا منه وقاموا من عنده وخلوه فى داره وحلفوا ما بقوا يجوا اليه وكل هذا عناية من الله تعالى ومن القديسة بزيارة هذا الوزير النصرانى المبارك وسحبه[5] من عايلة الامراء ومكرهم وشرهم واجتمعوا الكل على محبته واحتملوا عليه ورفعوا منزلته وصاروا ايضا[6] يشكروا منه ، ثم بعد هذا اتفق فى هذا الزمان ان الافرنج نزلوا على دمياط فى سنة اربعمائة خمسة وستين من سنين الاسلام وضواحيها ونواحيها وان الاسلام التموا وحشدوا حشودا حشودا كثيرة وطلبوا وعسكروا ونفقوا نفقات كثيرة فى المعسكر وركب الخليفة هذا المذكور ومعه جيش كبير يهلك عساكر هاجوج وماجود[7] وعسكر النمرود ولا برح الخليفة سائر والعسكر والمواكب والكتايب من خلفه ومن قدامه وعن يمينه وعن شماله الى ان وصل الى قرب ضمياط[8] فامر ان ينادى للعساكر بالراحة فنصبوا خيمهم فى ذلك الموضع لانه كان مرج متسع فيه الماء والمرعا ولوقته وساعته رتب اجناد (fol. 66) فنظر الطرقات وقال لهم اى من وجدتوه من الناس رايح او جاى امسكوه وفتشوه واحضروه اليّ لانى

(1) Ms. رفع.
(2) Ms. تريتى.
(3) Ms. فقال.
(4) Ms. جديد.
(5) Ms. سحبه.
(6) Ms. ابدا.
(7) Sic pour ماجوج.
(8) Sic pour دمياط.

انفاذ من جاسوس فمسكوا كل الطرقات وسيّجوها[1] وربطوها بالرجال والاجناد وبقوا كل من اجتاز عليهم ويفتّشوه وعشيّة النهار يحضروا كل الناس الذى وجدوهم عابرين فى الطريق قدام الخليفة فيسألْ عن حالهم ويكشف امورهم كشفًا شافيًا ويفتش تفتيش عظيم وبعد ذلك يعتقل الكل فى الحبوس وبالجملة انه منع الواصل على ضمياط[2] فى البر والبحر وكل مركب يقعوا بها فى البحر متوجها الى دمياط بحنطة او متجر يغرقوها ويشنقوا رئسها ونواتيها[3] فاقاموا هكذا فى ذلك الموضع مدة شهر والافرنج جواه ضمياط[4] والابواب مغلّقة[5] والمنجنيقات مرسية على الاسوار[6] وهم متحرّزين على المدينة من الاسلام وبالاتّفاق ان ذلك الامير الذى كان حبس ولزم بيته من تحت راس الوزير النصرانى الذى قدمنا ذكره كان الخليفة قد طيب قلبه واخلع عليه وجهّزه الى الافرنج فلما تحقق هذا الامر ان الخليفة قد رتب الاجناد تربط الدروب والطرقات تمر انه وجد له بهذا فرصة لهلاك الوزير النصرانى وحيلة فى قطع رقبته[7] وخراب منازله وكان بالاتّفاق الردى لذلك الوزير النصرانى المقدم ذكره كان له غلام نصرانى قد غضب عليه نفاه[8] من منزله بعد ان قتله قتل الموت وعرّاه من ثيابه ونفاه من بيته لانه كان قد افسد بعض جواريه لما اطّلع على قضيته مع الجارية وانه اخرج الجارية من بيته والغى الغلام فمضى الى الامير الذى هو ضدّ الوزير وخدم عنده فى كياد الوزير حتى يقهره ويغيضه ويفرح قلبه ويكيده وان الامير قبله اليه ورتبه سايس للخيل لانه كان خبير بهذه الصنعة واخذه صحبته فى التجريدة للافرنج وصار بطول الطريق يقول للغلام جاهل عديم العقل قليل الحساب مفسود الردية ليس يعرف حيل الناس ومكرهم فصار يحدث الامير عن الوزير بكل فاحشة ردية ولم يبرح هذا الغلام فى حديث الوزير وهو يتكلم فى حقه بكل امر نحس على قدر غرضه وبغضه[9] منه حتى وصلت العساكر الى الموضع الذى ينزلوا فيه حين رتب الخليفة الرجال والاجناد ينظروا (fol. 67) الدروب من جاسوس كما تقدم القول وان الامير استدعى[10] بذلك الغلام فى السرّ وقال له أتحبّنى او تحبّ النصرانى فقال له يا مولانا والله والله ما عندى اليوم ابغض من صورة ذاك النصرانى والله ان قدرت على ذبحه[11] ونحته وشربة من دمه مع

[1] Mot douteux.
[2] Sic pour دمياط.
[3] Ms. نواتيتها.
[4] Sic pour دمياط.
[5] Ms. مغلقة.
[6] Ms. الاصوار.
[7] Ms. رقبته.
[8] Ms. نقاه.
[9] Ms. غيضه pour بغضه.
[10] Ms. استدعا.
[11] Ms. دبحه.

نصراني مثله لاني نعمته وخدمته مدة ثمانية عشر سنة وربّيت اولاده ولما اطّلع عليّ ى زلة واحدة فى حين وذلك مع جارية ترى روحها للناس كلها والكلب والذئب معها واحرار بيته كانوا معي فى امان وكنت انظر لبيته بالخير وادبّر مصلحته واغير على حريمه وبيته ما كان هذا يحملني فى نزلة [1] واحدة والانسان مركب من الخطايا والذنوب ومن هو الذى فى بنى ادم ما اخطى قط والان والله لو قدرت اليوم على هلاك روحه ما بقيت عليه الى ساعة فقال له الامير والله لقد جاءك الامر على ما تريد وتشتهى وقد انفتح لى باب تروح فيه روحه واخذ امواله وسباء حريمه وشمتك به فقال له ذلك الغلام المردى الجاهل يا مولانا اعمل ما تريد واسعى على هلاكه وانا امتثل امرك فيه فجلس الامير وكتب كتابا على لسان الوزير الى اكابر الافرنج وسماهم باسمائهم ورتب لهم امايرا واموراً كثيرة يعتمدوا عليها فى هلاك الاسلام وعرفهم فى الكتاب كل المشورات الذى اتفقوا عليها المسلمين [2] وعرفهم الدلايل والعلايم الذى جرت من الخليفة والامراء وجميع ما هم عليه من المومرة والاسرار وجعل هواء الكتاب من عند الوزير قد كتبه ينصح به الافرنج وكتب فيه بينه وبينهم رموز ولغز اهني متقدمة من قبل اليوم ولوقته ختم الامير الكتاب وظنّ انه قد بلغ قصده فى النصراني وسلّم الكتاب للغلام وعرفه السرّ مكر والحذرْ فى الطريق كانك جاسوس فان يسألوك [3] عرفهم بالكتاب ان الوزير قد كتبه واذا قدموك قدام الخليفة عرفه ايضا ان الوزير كتب هذا الكتاب وارسله معى يوصله الى أكابر الافرنج وكل الناس تعلم انك كنت غلامه وما يشكوا فى حديثك [4] ويخطر ببالك ما لك ذنب لانك عبدا مأمورا ومن كل وجه ما عليك لوم واحدا ما يعرف انك خدمت عندى لان لك ايام قليل وانت معروف انك غلام الوزير من عشرين سنة وان الغلام العديم العقل زين له الشيطان وجه المحال وتجرد وشد وسطه واخذ الكتاب من الامير وتوجه الى جهة ضمياط [5] وبرز عن الطريق وتباعد عن الدرب حتى ينظروا [6] عليه ويمسكوا ولما اجتاز بالقرب من الاجناد توانبوا للوقت عليه (fol. 68) ومسكوه وفتشوه فوجدوا معه الكتاب مختوم وانهم اتقوا وشدوا كتافه وما درى بروحه الا وهو قدام الخليفة وان الاجناد سلموا الكتاب للخليفة المختوم ففضه وقراه فتغيرت احواله وتمرمر وصار يتضرب مثل السمكة فى المقلاة [7] ووقف له عرق

[1] Ms. بنزلة.
[2] Sic pour المسلمون.
[3] Ms. يسلوك.
[4] Ms. بحديثك.
[5] Sic pour دمياط.
[6] Ms. ينكروا.
[7] Ms. المقلاه.

بين عينيه بسما عرق الغضب ولم يملك من نفسه لا كثير ولا قليل وكانوا يرونه كما ينهم الاسد
فخافت كل الامراء وما فيهم من يدرى ايش الخبر وتوهّوا فى نفوسهم وان الخليفة رفع نظره للغلام
وقال له ويلك يا غلام من انت فقال يا مولانا غلام الوزير كاتب السرّ فالتفت الى الامراء وقال لهم
تعرفوا هذا الغلام قالوا نعم يا مولانا هذا غلام الوزير فقال الخليفة للغلام من اعطاك هذا الكتاب
فقال يا مولانا مخدومى الوزير اعطاه لى وقال لى اوصل هذا لدمياط وسلّمه للبواب وتعال فاما انى
اكون اسير فى الليل فغلب علىّ النوم فنمت الى ضحا[1] نهار فسرت فى غير الطريق كما امرنى فمسكونى
هولاى وجرى سهم القضاء بما فيه فلا حول ولا قوّة الا بالله العلى العظيم فقال الخليفة يا ابنى من
طريق ان ما لك ذنب والذنب لمولاك وانه لوقته امر باحضار الوزير الى قدامه فحضر ولم يعلم ما
كتب فى المغيب فلما وقف قدام الخليفة قال له ويلك يا ملعون يا نحس ايش كنت تريد تكون فى
دولة الافرنج وصلا احدا[2] لما وصلت انت فى الجاه فى ايامى انت الخليفة انت هو صاحب البلاد لعن الله
لمن يلبس النصارى ثوب العزّ ولوقته امر الخليفة وسيّر بريحيا[3] بالحوطة على كل امواله فرتّموا
خشبته خارج عن الخم وكتفوه وجعلوه تحت الخشبة وان واحد من اكابر الامراء كان تحتّه محبة
عظيمة قام ووقف قدام الخليفة وكشف راسه وخدم وقال يا مولانا هذا النصرانى من قياس العقل
ان قد حل عليه تمهّل قليل واكشف وفتش بيان لمولانا حديثي وايش هو هذا الملعون ان شنق
شنقت كلبا[4] وقبل هذا وبعده هذا عنده اموال تسد الفضا وعين الشمس وهذا العساكر يحتاج
فى هذه الوقت النفقة ومتى شنق هذا النصرانى ذهبت امواله تحت بعض الحرصاء وما يكون لبيت
المال فايدة اذا شنق هذا النصرانى والا وجه اخر ان دفاتر حساب الديار المصرية عنده وهو يعرف[5]
حرب اخراج عن ظاهر (fol. 69) قلبه والله ان شنقته مضرّة على الاسلام من كل وجه والمشورة
عندى ان مولانا الخليفة ياخذ كل امواله وجميع ما يكون له من الذهب والفضّة ويشنقه مثل
الكلب يروح الى سقرة الله ولعنته قال وان الخليفة اهتدى ما عنده وسكن غضبه وقرّ قراره
واستَصْوَب راى الامير وامر ان يسلموا النصرانى للامير تحنيه قبل شنقه لخرج الامر ان يسلموا
النصرانى للامير فقدموه قدامه وانه لوقته قام مسرعًا ولكه فى فمه ازى بعض اسنانه وبصق فى وجهه
ونتف لحيته وسبّه وشتمه وقال له احمل الاموال يا كلب يا ملعون اقسم بالله وحياة راس مولانا

[1] Ms. ضحا.
[2] Ms. وصل احدا.
[3] Passage douteux.
[4] Ms. كلب.
[5] Ms. يعرفها. La phrase n'est compréhensible qu'en retranchant ce pronom affixe.

للخليفة متى لم تحمل الى ثلاثة ايام مائة الف درهم تقوى بها العسكر وقوم الاسلام المجاهدين والا عذبتك بعذاب لم يكن مثله واطعمك من لحمك ولا اشنقك لان شنقك ساعة وتموت فتستريح وانما اميتك كل يوم الف موتة يا مخامر يا مستحق كل ردى لعنة الله عليك ولعنت اللاعنين[1] الذين ينظرونك الا انت وجه نحس على كل النصارى واذا تفرغ وجهنا من هولاء الكلاب أُريتك[2] ايش اعمل فى كل النصارى وكل هذا كان الامير يعمله صوره قدام الناس حتى يتصل الخبر للخليفة وبعد ذلك رسم على النصرانى عشرة من اشد الاجناد والزمه الى ان يحمل مائة الف درهم الى ثلاثة ايام ولما خلى المكان ودخل الخليفة يستريح وكل الامراء فى خيمهم فى وقت شدة الحرّ طلب الامير النصرانى فى الخفية وقال له ويلك عرّفنى ايش الخبر[3] وما هو هذا الامر النحس وبيّن لى العلّة فانّى رايت غلامك فى خدمة ذلك الامير الذى تكلم فيك قدام الخليفة وجرى عليه ما جرى وهو فى قلبه منك البغض[4] والقهر وبغضة هو الذى عمل عليك وكتب هذا الكتاب ورتّبه وسلّمه لغلامك وعلّمه جميع ما يصنع فتنهّد النصرانى من صميم فؤاده حتى قال للامير[5] روح النصرانى تفارقه وبعد ذلك عرفه بما جرى على الغلام منه وكيف طرده من بيته لانه افسد بعض جواريه[6] وعرفه كيف راح من الكياد وخدم عند ذلك الامير وللوقت عرف الباطن والظاهر وتحقّق بالامر المفعول والفتح له باب عظيم فى خلاص هذا النصرانى من هذه الشدّة وانه سلّمه للاجناد واوصاهم بالاحتراز عليه بعد ان اوصاه ان يحمل حملا جيّدا حتى يسكن غضب الخليفة فلم يمسى ذلك اليوم حتى حمل عشرة الاف درهم فقال له الامير هذا حمل[7] حقير ويلك اشترى روحك يا ملعون بعد عينك لا طلعت الشمس وان عشت لك (fol. 70) كثير الرزق وفتوح اشترى روحك وقوى عسكر الاسلام فى هذا الوقت والجملة انه الى ثلاثة ايام حمل خمسين الف درهم فاحضرها قدام الخليفة جميعها فقال للامير انفق فى العسكر وقوّيه والنصرانى لا تبقيه بل اسلب نعمته وبعد ذلك اشنقه وانه خرج من قدام الخليفة وانفق على الامراء واعطى لذلك الامير الحاسد الذى عمل هذه العملة مع النصرانى خمسة الاف درهم وضحك فى وجهه ومكر به وقال له فى اذنه ان هذا المال من الله ومنك يا قيم الامراء فضحك ووقع له بلسانه وقال يا مولانا ان ما احب اليك النصرانى والا انا فقال له اعلم ان شعرة فى مسلم احب الىّ من كل ملوك النصرانى ومن هو هذا الكلب حتى يكون عندى اخير

[1] Sic pour للاعنين. — [2] Ms. اوريتك. — [3] Ms. الخبر. — [4] Ms. البغض. — [5] Ms. الامير. — [6] Ms. جواره. — [7] Ms. جمل.

منك وان الحاسد امن له وحكته فى اذنه وعرّفه جميع ما جرى وكيف رتب الكتاب باماير ودلايل وعلايم يعرفها الخليفة وفى نهاية كلامه قال له انظر ما تجرى على الاسلام من النصارة مهما قدرت عليه من النجس اعمل مع النصارة وما عليك من الله خطيه بينهم لانهم اعداءنا فى الدين وقوم بغضا فى الاسلام فقال له الامير لا توصيني والله الا ابغض الناس فى النصارة واذا تفرغ وجهنا سوف اعرفك ايش اعمل فى النصارة وانما هو وقته لاجل البيكار والمهم الذى نحن فيه وان الامير تحقّق الخبر وكتمه عن المولى الخليفة كيلا تحصل له جرح على الامير ويفسد قلوب الامراء بسببه ويتفرّق شمل الاسلام ويبلغ العدوّ المنا والظفر وكان ذلك الامير عاقل رائس محبّ فى النصارة ولا كان يقصد اذيّة احد من الناس لا مسلم ولا نصرانى ولا يهودى وقلبه كان انيلا[1] حقدا على ذلك الامير الحاسد للنصرانى الذى عمل به هذه العملة الرديّة ليهلكه بها وان هذا الامير خايف من الله اخفى ما فى نفسه لم يظهر النصرانى على ما سمع من ذلك الحاسد لكنه كان مجتهد فى ان النصرانى يحمل المال لانه يعلم ان ماله يرجع اليه بزيادة اذ اظهر الحق وذهب الباطل فلا برح هذا الامير يعسفه ويهدره كثير ويتواعده الى ان حمل مائة الف درهم من الفضة والذهب ونفقها كلها على العساكر بامر الخليفة وبعد هذا حبسه مقيّد مغلغل وجاء الى عند الخليفة وقال له يا مولانا جاء جملة ما حمله النصرانى مائة الف درهم وكانت (fol. 71) ضايقة[2] لوسق النصرانى وعلى الضمان الذى احمل منه اكثر من هذا ومن المصلحة ان نفتكر فى هلاك العدوّ او نخلو هذا الكلب فى الحبس حتى نصفوه[3] من ماله ونشنقه مثل احقر كلب وانهم رتّبوا العساكر وزحفوا بهمة عالية الى ابواب ضمياط[4] فاقاموا فى محاصرتها بسبعين يوم فكانوا الاسلام كل يوم تجيهم نجدة من العرب والترك والعوام والحرافيش فلما اشرفوا على اخذ المدينة بادرو الافرنج وطلبوا الشوانى وقرّعوا المدينة بعد ان هلك منهم عالم كثير واهلكوا من الاسلام امم لا تعد ولا تحصى وانما الكثرة تغلب الشجاعة كثيرة عليهم عساكر الاسلام ومن لا يخاف من الموت وبعد هذا فتحوا ابواب دمياط وعبروا اليها فلم وجدوا من الافرنج من يخبر بخبر فطلبوا اهلها وطمنوهم ورفعوا عنهم الظلامات ورتبوا امرا تنظر النصر وعساكرا كثيرة تركوها[5] مركزه بين البرجين واتقنوا[6] شغلهم خشية من الافرنج ولما تولّوا على الرجعة افتكر الخليفة وزيره ورسم بشنقه تحضر الامير وسلم اليه

[1] Ms. انلا.
[2] Ms. ضايعه.
[3] Ms. تصفيه.
[4] Sic pour دمياط.
[5] Il manque ici و.
[6] Ms. القنوا.

فتوة[1] وهي اعنى ورقة مكتوبة يستفتيه فيها فى امر النصرانى وهو يقول هكذا ماذا يقول مولانا الخليفة اعزه الله ونصره على اعداه وبلغه مناه فى رجل ذمى قد عمل عليه انسان مسلم وظلمه وسعى فى هلاكه وهلاك كل جنسه وطايفته واتقن حيلته ومكره ودقايق فكرته فى تلاف اموال الذمى وسبى حريمه ونهبه والمسلم المذكور يظن ان جميع ما يعمله مع النصرانى الذمى من المكروه له فيه أجْر ومثوبة لانه عدوه فى الدين وذلك الذمى برى من جميع ما نسب اليه وعرضه نقى نظيف[2] ابيض مثل الشمس عرفنا يا خليفة الله فى ارضه هل يجوز للمسلم ان يتسبب فى هلاك الذمى من غير ذنب افتينا فى هذه رحمة الله عليك وعلى ابائك[3] ولجدادك الطاهرين الى يوم الدين امين امين ، قال فلما قرى[4] الخليفة الفتوة كتب على ظهرها لا يجوز للمسلم ان يتعدّا على الذمى وان تعدا عليه بغير حق ينتقم الله تعالى من المسلم لان الذمة النصارة واليهود تحت ذمام الاسلام وفى حمّتهم لانهم يزنوا الجزية فمن تعدا على احد الذمية اخذنا حق الله منه والسلام فلما صار خط يد الخليفة بيد الامير فرح به وشاله فى خريطته وخرج على انه يشنق النصرانى لان الخليفة رسم بشنقه كما تقدم القول ولا امكن الامير ان يحامى للنصرانى بسبب فى هذا الغرض وانه لوقته (fol. 79) طلب النصرانى وطلب الغلام وقال للنصرانى هذا غلامك يا كلب قال نعم يا مولاى وانما اقسم بالله العظيم الذى لا تخفا عنه خافية ان هذا الغلام نفيته من منزلى من مدة ايام لانه لحر وزنى فى احد جوارى فقال الامير للغلام كانه ما يعرف الخبر ولا عنده حسوس من الامر ويلك لما خرجت من عند هذا النصرانى فعند مين[5] رحت وخدمت فقال الغلام يا مولانا رحت للامير سهم الدولة فامر الامير ان يرموا الغلام قفاه ويضربوا له اربعة اوتاد فى الارض ويحبوه بيديه ورجليه وامر ان تحضر اليه قطعة قار اعنى زفت ونار وامر الامير ان يكشف بطن الغلام ويصب عليها القار والنار ففعلوا كما امرهم وصار يصرخ ويستغيث[6] فلا يغاث فقال له الامير تريد تخلّص من هذا العذاب قر بالصحيح وعرفنى من اصطاك الكتاب فعرفه القضيّة من اولها الى اخرها وانه لوقته عبر به الى عند الخليفة وكان النصرانى متوكل على الله وعلى القديسة بربارة وكان اسم القديسة بربارة فى فمه الليل والنهار والصباح والمساء ان تنظر اليه وتخلّصه من شدّته وكان يصرخ من صميم فوادُه يا الاه القديسة بربارة بصلواتها وسفك

[1] *Sic* pour فتوى.
[2] Ms. نضيف.
[3] Ms. ابوائك.
[4] *Sic* pour قرأ.
[5] *Sic* pour مني.
[6] Ms. يستغيث pour يستغوث.

دمّها وطهرها وبتوليتها خلّصتنى ولما عبر الامير بالغلام الى عند الخليفة اخذ افراره بالصحيح قدام الخليفة وعرفه كل الخبر فقال الخليفة لذلك الامير اخرج واطلب الفاعل الصانع واستقرّه بالصحيح واحضره الىّ فقال الامير يا مولانا لما اخذنا الذهب من النصرانى ونفقت فى الامراء اعطيت الامير غريم النصرانى خمسة الاف درهم وقلت له هذا الذهب انت السبب فى تحصيله ونزّلته من كلام لكلام حتى قرّلى بجميع ما كان وانا انزله قليل قليل وهو واقع على راسه وحسده الذى يغلو[1] فى فوأده من هذا النصرانى هو الذى يفعله وان الخليفة قال للامير ولماذا ما قلت لى هذا الخبر فى وقته فقال يا مولانا كنا فى بيكار وخشيت من فتنة من الامراء وكان العدوّ يحصل له الغنيمة والغرض منا وينفسد نظام الاسلام فما كان اوفق من السكات ورميت الحرارة[2] فى راس النصرانى لان به ولا بالامراء اكابر الاسلام فقال الخليفة لذلك الامير فما الشورة[3] عندك فى هذه النوبة المشكلة فقال له الامير يا مولانا يد الله على قلب الملك فما خطّه[4] الله فى قلبك فان العدوا قد انهزم من قدامك وما بقى لمولانا الخليفة ان شا الله تعالى عدوّ فاعمل الواجب وامسك النصرانى قريب منك اكثر ما كان فان (fol. 73) الله قد انقى عرضه وازال تهمته وبان الحق من الباطل وان الخليفة امر من وقته وساعته بشنق الغلام وللوقت شنقوه وامر هكذا ان كل شى يعمل بالنصرانى يعمل بذلك الامير الحاسد من حيث انه لا يشنق ولا يسفك[5] له دم لانه لم يخامر على الاسلام وانما خامره كان على النصرانى فلم توجب الحكماء عليه موت الا القيد والحبس تحت الارض ودفعوا كل امواله الى خزانة الاسلام واعطوا فيه اوقا نسيت[6] لزوجته واولاده وكتبوا حبسه مخلد لم يكن له خلاص الى الموت واما من النصرانى فان الخليفة رسم ان يعاد اليه امواله فاشاد ذلك الامير النجيب[7] ان لا يلتمس منه درهم ويعرفه بما يعتمده فلما رسم الخليفة باعادة[8] امواله اليه دخل الى عنده وقبل الارض وقال يا مولانا منّ مالك قدمت لك وكلما انا فيه من نعمتك وحصل لى من جاهك وعندى كثير من انعامك وصدقاتك ما لا استحقّه فهش له الخليفة وقال له اجعلنا فى حل فخضع له وقبل الارض بين يديه وخدمه وان الخليفة قال له تمنى على شهوة اقضيها او حاجة تكون لك منى فقال له يا مولانا اشتهيت على صدقاتك شهوة ما هى كثير[9] قال له قل[10] ما

[1] Ms. يغلا.
[2] Ms. الجرارة.
[3] Sic pour الشور.
[4] Mots douteux.
[5] Ms. يسفك.
[6] Ms. نصيت.
[7] Ms. النجب.
[8] Ms. باعدة.
[9] Sic pour كثيرة.
[10] Ms. قول.

اردت وتمنى ما تشتهى فانه لك منى بلا مانع فقال له يا مولاى قصدى ابنى كنيسة عند بيتى فان عايلتى تبعد عليهم الكنيسة وكلما توجهوا للكنيسة يشوّشوا عليهم صغار المسلمين ويشتموهم فقال له الخليفة هذا اهْيَن انزل خذ خط الحكّام وتعال[1] الى عندى لان خطهم يدفع شرهم وشر العوام والمتعنّتين ويبقى خطهم مثل السيف القاطع وبعد هذا انا أكتب خطى فوق خط الحكام وكل من تعرض لك قطعت رقبته فنزل من عنده فرحان مسرور ولم يروح الى منزله بل توجه الى الحكام وعطاه شى من الرشوة واخذ خطه وعمل مع كل الحكام فيهم من صنفه[2] وفيهم اصناف[3] كثير وكتب ولم يامنه شى وفيهم من اخذ منه وكتب له وبالجملة انه اخذ خطوط الكل من كبيرهم الى صغيرهم وطلع الى عند الخليفة واراه خطوطهم ولوقته كتب له ان يبنى كنيسة واحدة ورسم له بدراهم من بيت المال فصقع وقال يا مولانا علىَّ نذر ان تكون الكنيسة مبنية من مالى فقال له اهتمّ من اغدا[4] ومن تعرض لك عرّفنى به حتى استوفى عمره واقطع حياته وانه سيّر الى ثغر دمياط والى الاسكندرية يطلب اخشاب جاء (fol. 74) اليه من اخشاب مائتى عشرة كمايس شى بفضته وشى خدمة له وانه من طمعه شرع فى بناء كنيستين واحدة على اسم سرجيوس والاخرة على اسم القديسة بربارة وكمل بنيانهم باذن الله تعالى فى مدية[5] وسلامة ولا تجسر احد من الناس يتكلم كلمة واحدة ولما كملت الكنيستين جو على احسن هندام واكمل نظام مثل الحمامة البيضاء وكرزهم الاب البطريرك وكان فرحا عظيما فى مصر بين الاقباط وبعد حين سمع الخليفة ان الوزير قد بنى[6] كنيستين طلب اليه وزجره ونهره وامره ان يهدم احداهم الذى يختاره منهم يهدمه والذى يستحسنها يتركها واقفة مبنية فنزل وعليه الترسيم وهو مهان مقهور وجاء الى كنيسة سرجيوس فبقى متعجب من حسن بنائها[7] وتزيينها وتكريسها[8] واتساعها فيقول هذه ليس اهدمها فيتركها ويجى الى كنيسة بربارة فينظر اليها ويتنهد ويتحسر فينوه من شدة الغم فيقول هذه ما اهدمها اروح اهدم ذيك الكنيسة فياخذوه[9] الشرط ويروحوا الى الكنيسة الاخرى وخلفه من اكل الخبز وشرب الماء من المسلمين ومعهم الفؤوس والمساحى برسم الهد فلما وصل الى كنيسة سرجيوس نظر اليها وهو متحسر ولم ياكل ولم يشرب وبالجملة انه صار لا يبرح

[1] Ms. تعالى.
[2] Ms. الصفه.
[3] Ms. اصناف.
[4] Ms. اغدا.
[5] Ms. هديوا.
[6] Ms. بنى.
[7] Ms. بناها.
[8] Ms. تكريتها.
[9] Ms. فياخدوه.

من هذه الى هذه ولا يهون عليه ان يفتح فمه ويقول اهدموا هذه وكان للخليفة قد امر الشرط ان يمهلوا عليه حتى يختار له واحدة منهم يهدها فلذلك صبروا عليه وانه من العجز والحسرة والغمّ العظيم والصوم والعطش والمشى بين الكنيستين وشماتة الاعداء انفطرت مرارته وحسر بالموت فاستند مع حايط الكنيستين وحلّق[1] عيناه وتلج[2] ابصاره واشار للناس ان يسقوه قليل ماء فجاءوا له الماء [و] وجدوه قد مات ونيّح الله نفسه وللوقت طلعوا الشرط الى عند الخليفة واعلموه بموت الوزير فعز عليه موته وعظم عنده وحطّ المنديل على وجهه وبكى بكاء مرًّا وغُمى عليه من شدّة حزنه عليه وقال من الان صارت اموري الى النقص والخسارة[3] فقامت العظماء والامراء وقبّلوا الارض قدامه وقالوا الله الله فى امرك حسبك[4] الله فى الناس كثير مثله واوفى[5] منه وقد ماتت الانبياء مع كمال درجتهم والملوك والخلفاء الاكاسرة والقياصرة ولم تفتقر الدنيا قط لهم فتح الله فى اجل مولانا خليفة الله فى ارضه انت الذى يخدمك الوقت وتضطرب لك الوجود لاجل انك من السلالة المحمّدية وانتم[6] نفرا قليل مثلك من يفتقر لك الوقت اطال (fol. 75) الله بقاءك وهناك بما اعطاك بتربة اباءك واجدادك المكرمين زيل ما عندك واشرح نفسك وابسط املك فقال لهم والله يا امراء هذا كان نعم الوزير ونعم المشير وكنت ابدا مستبارك برأيه ومشورته ومهما سألته عنه اجابنى من ظاهر قلبه من غير دفتر فقالوا يا مولانا صحيح الذى ترسم به ونحن نعرف هذا كله منه واوفا لانه كادرب الشغل وحفظه وان للخليفة امر لوقته بتخلية الكنيسة الاخرى وكرامه لاهل الوزير وزوجته وعايلته فتركوا الكنيستين عامرين وهم الى يوم الناس هذا ولم يكن فى مصر احسن عمارة منهم وكان الوزير لما توفى بين الكنيستين حضره اهله وزوجته وبناته وولده وعملوا عليه مناحة عظيمة حتى ابكوا الحجر الصم[7] وفى تلك الليلة لما دفنوه فى كنيسة بربارة نزل من السماء نور ساطع[8] على قبره حتى ظنّوا المسلمون ان المدينة قد احترقت وكثر القال والقيل بين الاسلام منهم من يقول انها صاعقة[9] نزلت من السماء تحرق كنيسة النصارة وفيهم من قال انما هى صاعقة ولوكانت صاعقة لحترقت الكنيسة والمدينة وانما هو برق[10] ساطع وفيهم من قال ان النصارة عقلوا عن موضع فيه نار اشتعلت لعبت فى جوانب الكنيسة وفى تلك الساعة ركب الى

[1] Ms. حلق.
[2] Ms. دلج.
[3] Ms. الخصارة.
[4] Ms. حسبك.
[5] Ms. اوفا.
[6] Sic pour انت.
[7] Sic pour الحجر.
[8] Ms. نورا صاطع.
[9] Ms. ساعقة.
[10] Ms. برقا.

المدينة ورجالة والحرسية[1] والخفراء وشيوخ الحارات وقصدوا الناس يجوا[2] اليها ودخلوا الى الكنيسة الجديدة فوجدوا نورا[3] من عند الله مثل العمود نورا ساطعا من فوق العلو[4] الى القبر الذى للوزير ولما كان الصباح اعلموا الخليفة بما جرى فقال انا اول من يصدق بهذا لان كاتبى كان رجلا مباركا امينا طاهر اليد والعين والجسم ولم اتحقق فيه شى من المكروه رحمه الله تعالى وفى وقته وساعته سيّر طلب ابنه وكان عمره دون البلوغ وان الطفل خدم وصقع وقبّل الارض وعمل مثل ادب ابوه فهش اليه الخليفة وميز اليه فرآه صورة مليحة ووجه حلو [و] اللسان فصيح ونطق بليغ ففرح به وقال له يا ولدى ان كان ابوك مات فانا فى اليوم ابوك فخدم الطفل ووقع الارض على وجهه بين يدى الخليفة فدفع له بديوان ابوه[5] ورا كتاتيبه[6] مستقيمة ضعيفة فطلب بعض المكتبين المعلّمين وسلمه اليه وقال له انصح فى تعلم هذا الطفل وانا اوفيك فتسلّمه واجتهد فى تعليمه وكان الطفل حاذق نحرير فهيم ذكىّ مستيقظ ولا [fol. 76] سيما قد طمع بمكان ابيه وفى دون السنة تعلّم اصول الحساب والخط الجيد العربي عن اصل والنحو وكمّله الله تعالى بكل فن مليح واستمرّ فى شغل ابوه[7] وصار يصدق صدقات كثيرة[8] على قبر ابوه[9] وعمل للقديسة اعياد فى كل سنة والى يوم الناس هذا تذكار القديسة بربارة ثلاثة دفوع فى السنة يعملوه الاخ تذكار لا ينقطع ابدا من بينهم وفى ليلة الرابع من كانون عيد القديسة بربارة تجتمع فى هذه الكنيسة كل جنس الاقباط الساكنين بمصر والقاهرة حتى ترتج[10] المدينة من العالم واكثر المسلمين يحضروا بطريق الفرجة ويظهر من جسدها عجايب وغرايب بين الناس وبعض الناس يجوا فى السحر ويمرغوا وجوههم على جسدها الطاهر ويطلبوا بركة من زيت القنديل واكثرهم لهم فيها امانة عظيمة ويسموا بناتها على اسمها ولا يبالوا باحد ونصف نسوان ديار مصر اسمهم بربارة ولا ينكر احدا عليهم وصارت عادة بين الناس يسموا بناتهم بهذا الاسم بركاتها وصلواتها تكون مع من اهتم وكتب هذه السيرة المفتخرة[11] الرب يعوضه ويباركه ويغفر له خطاياه وينيح[12] نفسه ونفوس اولاده بصلوات الست الطاهرة المكرمة القديسة بربارة امين امين امين ٭

(1) Ms. الحرصية.
(2) Ms. يجوا.
(3) Ms. نور.
(4) Ms. العلوا.
(5) Sic pour ابيه.
(6) Ms. اكتاتيبه.
(7) Sic pour ابيه.
(8) Ms. كثير.
(9) Sic pour ابيه.
(10) Ms. ترتج.
(11) Ms. المفتخرة.
(12) Ms. ينح.

II. TRADUCTION.

Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, le Dieu unique [1]. Nous commençons, avec l'aide de Dieu — qu'il soit exalté! — et la beauté de son assistance, la copie du récit de la construction des deux églises vénérées de Barbâra et d'Aboû Sardja qui furent construites à Miṣr la bien-gardée et dont la fondation fut au temps de Sereteinos [2] par l'entremise du vizir copte, des fils de l'Apa Djin Youmnâ, auprès du Khalife et d'une autorisation à lui (accordée) pour cela, où il est exposé tout ce qui lui arriva du fait de l'émir qui le calomniait et le tourmentait devant le Khalife. Avec le salut du Maître, Amen!

Dixit: Il arriva au temps d'un des Khalifes qui régnèrent sur Miṣr et ses districts qu'il y avait un homme copte d'entre les fils de l'Apa, lequel [3] était secrétaire particulier du Khalife et puissant auprès de lui, et qu'il parvint du rang des chrétiens [4] auprès de ce Khalife au point qu'il le désigna comme gouverneur (ou fondé de pouvoir) sur la contrée de Miṣr et tous ses districts et qu'il n'y eut aucune autorité [5] au-dessus de la sienne, si ce n'est celle du Khalife. Ce chrétien était compatissant, honnête, modeste, aimant ses semblables, prêt à satisfaire leurs besoins, servant le petit comme le grand, suivant avec les musulmans la conduite la plus honnête et la plus digne, détournant sa vue de leur harem; il n'insultait ni n'injuriait personne, s'abstenait de toute querelle, ne prêtait secours contre personne d'entre les musulmans, s'apercevait des turpitudes mais ne diffamait personne, regardait avec son œil et cachait avec le pan de sa robe, et quiconque, d'entre les musulmans, gémissait dans l'oppression, il y mettait fin; quiconque était victime d'une injustice, il l'en délivrait; bref, il n'avait d'autre occupation que la bienfaisance envers tous. Alors les musulmans l'aimèrent, les notables comme les gens du peuple, le

[1] Affirmation du dogme de la Trinité et réponse aux critiques musulmans qui prétendaient que les Chrétiens reconnaissaient trois divinités.

[2] Sur ce nom, cf. la 4e partie de notre étude.

[3] Mot à mot : «et ce susdit».

[4] *i. e.* du degré d'infériorité où se trouvaient réduits les Chrétiens.

[5] Mot à mot : «et qu'il n'y eut pas, au-dessus de sa main, de main si ce n'est la main du Khalife».

bon comme le méchant, l'émir comme le plus humble; ils témoignaient de leur gratitude envers lui auprès du Khalife et sa dignité montait, s'élevait, augmentait, et on n'entendait sur lui aucune parole envieuse. Un jour, au Vendredi saint magnifique et à la Pâque glorieuse, ses femmes et sa famille se dirigèrent vers certaines églises; alors les gamins et les illettrés d'entre les musulmans les prirent comme but (de leurs railleries), se mirent à les insulter et à les lapider, étant sûrs qu'elles étaient des femmes de chrétiens, car la femme chrétienne se distingue de la musulmane; ils ne cessèrent alors de les accompagner en les insultant, de les abreuver d'injures et de les couvrir de poussière jusqu'à ce qu'elles en fussent séparées par l'église. Or, lorsque la fête fut terminée et qu'elles retournèrent à leur demeure, la dame dit à son époux tout ce qui leur était arrivé en chemin, de la part des gamins et des illettrés d'entre les musulmans, et elle jura qu'elle ne continuerait pas à se rendre à l'église.

Son mari lui dit alors : « Calme-toi (adoucis ton cœur)! Il faut que je me trouve avec le Khalife et que j'obtienne de lui un ordre au sujet de la construction d'une église auprès de ma maison. » Elle lui répondit seulement : « Il ne nous sera pas donné de bâtir une église du temps des musulmans. — Il nous sera donné, dit-il, ce que voudra Dieu, qu'il soit exalté! » Sa femme lui dit alors : « Si Dieu a décidé que tu obtiennes l'ordre de construire une église, elle sera au nom de la Sainte, l'Élue, l'Intercesseur Barbâra, et son corps s'y trouvera. — Adoucis ton cœur, lui dit-il, dilate ta poitrine et rafraîchis ton œil; il faut que je fasse tous mes efforts et que j'emploie tous mes biens et ma position à la construction d'une église. » Alors elle lui dit : « Dieu (qu'il soit exalté!) fortifiera ta parole, te conduira à ton but et échauffera(?) pour toi les cœurs. » A partir de ce jour-là, il continua à rendre service aux hommes beaucoup plus qu'auparavant, à les honorer, à satisfaire leurs besoins, et surtout les Ḳâdis, les juges et les gens riches, d'entre les musulmans, qui venaient après lui, les méchants et les sages, de sorte qu'il s'empara de leurs cœurs, au point que tous firent des vœux pour sa (longue) vie, que leurs âmes s'inclinèrent vers lui, qu'ils lui témoignèrent les plus grands honneurs et continuèrent à lui confier leurs besoins, tandis qu'il attendait un jour où serait une minute bénie et une heure heureuse de réussite, et il était médecin de l'âme (philosophe), connaissant toutes les sciences.

Un jour, il monta au service du Khalife et le vit heureux, souriant et de bonne humeur[1]. Il le servit comme d'habitude et donna à la reine[2] sa part de rapide service. Ce jour-là, Dieu (qu'il soit exalté!) le seconda dans toutes ses démarches devant le Khalife [qui se tourna][3] vers tous ceux qui étaient présents d'entre les émirs, les gens respectables, les gouverneurs et les chambellans et leur dit : «Par Dieu, ce chrétien est le moteur[4] de ma dynastie et, sans lui, la royauté n'aurait aucune affaire en bon ordre.» Alors tous les assistants se mirent à parler suivant leurs opinions, car il y en avait, parmi eux, qui lui portaient envie et il y en avait qui l'aimaient; l'un d'eux dit : «Le monde ne peut être ajusté par un seul homme»; un autre, dont le langage était conforme à l'idée du Khalife, fit des actions de grâce et témoigna hautement de son opinion. Il y en eut un parmi eux qui eut peur à cause du vizir et inspira au Khalife des soupçons contre lui, disant : «Ô, Maître[5], ce Yâdjîn est un chrétien.» Mais le Khalife dit : «Je le veux, moi, qu'il soit chrétien, parce que le chrétien craint pour son honneur, redoute, pour lui, sa religion et ne cherche pas à se précipiter dans une action repoussante. — Ô, maître, dit l'envieux, ce que tu dis est vrai et il n'y a pas d'objection[6] à ta parole; seulement, à toute inimitié, on espère une paix et une réconciliation sincère, excepté l'inimitié de l'opinion religieuse pour laquelle on n'espère pas de paix. Dieu fasse que ce chrétien ne puisse rien au préjudice des musulmans[7] et qu'il les laisse tranquilles!» Alors le Khalife se fâcha contre ce jaloux, dédaigna de se disputer avec lui[8], s'emporta de fureur et nourrit une colère sourde contre cet homme; il ne lui laissa pas voir son courroux, mais il cacha ce qui était dans son âme, il fit paraître le sourire, la joie et la bonne humeur et, au même instant, se leva de son trône et fit signe aux émirs de se retirer. Alors ils s'en allèrent, ayant avec eux ce jaloux, qui s'était repenti de ses paroles. Les émirs se tournè-

[1] Mot à mot : «dilaté de poitrine, riant de dent et calme de vie».

[2] Passage obscur. Nous ne pouvons traduire autrement; mais il est peu probable que le vizir ait été admis en présence de l'épouse du Khalife.

[3] Les mots entre crochets ont dû être omis par le copiste, probablement فتوجّه الخليفة. La phrase est incompréhensible sans cette addition.

[4] Mot à mot : «le mouvement».

[5] Mot à mot : «Ô notre maître». Nous avons supprimé «notre» dans toute notre traduction.

[6] مَرْد de مَرَدَ «être rebelle», bien que le *masdar* soit مرود ou مرادة.

[7] Mot à mot : «de l'Islâm». Dans tout le cours du récit, le mot Islâm est un collectif pour désigner les Musulmans.

[8] Mot à mot : «sa dispute de supériorité».

rent vers lui et lui dirent : « Tout ton discours sur l'honneur de ce chrétien est l'indice de ta jalousie, mais ta méchanceté retombera sur ta tête. Sache que, parmi les qualités requises des serviteurs des rois[1], (les principales sont :) de les suivre dans leur affection, d'obéir à leurs ordres, de se tenir tranquille au moment de leur courroux, de prononcer peu de paroles dans leurs audiences, de leur répondre ce qui est conforme à leurs intentions, de s'abstenir d'attaquer quelqu'un en parole, en général, excepté une seule réponse, pas d'autre, et que cette réponse soit brève, satisfaisante et dite avec beaucoup de ménagement. Toi, aujourd'hui, tu as été à l'opposé de tout cela : parce que le Khalife a témoigné sa reconnaissance à ce chrétien, toi, tu l'as calomnié; il l'a loué et toi, tu l'as injurié. » L'un d'eux dit : « Ne dis rien à celui qui aime sur celui qu'il aime, excepté ce qu'il aime, de peur que tu entendes ce que tu n'aimes pas. » Les émirs ne cessèrent pas de le rudoyer et de lui ronger le cœur par leurs paroles et leurs reproches jusqu'au moment où il s'en alla à sa maison, une maison somptueuse et bien bâtie[2]. Il informa alors sa femme de ce qui était arrivé; elle fut d'accord avec lui et renchérit encore (sur ce qu'il disait), alors il lui conseilla ceci : « Tu te lèveras pour aller chez la femme du chrétien, tu entreras près d'elle, tu prendras avec toi un cadeau pour elle et tu lui apprendras toutes les paroles qui ont été dites à l'audience du Khalife. Dis-lui : il a commis une faute et il dit : Je demande pardon à Dieu ! » Alors elle s'en alla à la maison de la femme du chrétien (portant) avec elle un cadeau magnifique : c'était un vêtement précieux de sa garde-robe. Lorsqu'elle entra chez la femme du chrétien, (celle-ci) au même instant l'invita à entrer[3], lui fit des honneurs et la salua[4], la fit asseoir dans l'endroit[5] le plus élevé de sa demeure et rendit hommage à son rang[6], jusqu'aux limites de ce qu'il était réellement, parce qu'elle était une femme d'émir d'entre les meilleurs en tous points des enfants des hommes et d'entre les plus grands des musulmans. Lorsqu'elle se fut assise, elle causa agréablement, plaisanta beaucoup, commença à mettre à son aise la femme du chrétien et à la faire rire, lui raconta des histoires qui conviennent aux femmes, et s'empara de tout son cœur par la douceur de son langage, le ton

[1] Mot à mot : « de l'ensemble de l'éducation des troupes de serviteurs des rois ».

[2] Ou une maison à arcades معقود.

[3] En lui disant : مرحبًا بك.

[4] En lui disant : أهلًا وسهلًا.

[5] في أعلى. Peut-être : sur un siège élevé, *i. e.* à la place d'honneur.

[6] Mot à mot : « sa quantité ».

mielleux de sa parole et la beauté de sa conversation. Après tout ceci, la femme du chrétien lui dit : «Ô, Madame, tu as peut-être un besoin quelconque ou un service (à demander); par Dieu, tu as orné ma demeure et tu m'as fait honneur en portant (chez moi) tes pas précieux.» Alors elle lui dit : «Sache, ô vierge des chrétiens, que la langue est l'ennemie de l'homme; la langue a dit à la nuque[1] : Comment t'es-tu réveillée aujourd'hui? La nuque lui a répondu : Par Dieu, si j'avais pu t'échapper, je serais bien portante! Ô vierge des chrétiens, la langue est l'ennemie de la nuque et il n'y a de préjudice pour l'homme que par sa langue.» Alors la femme du chrétien lui dit : «Quel est le sens de cette histoire? Explique-moi l'origine de ceci, sa cause, son sens clair,» parce qu'elle n'avait aucune connaissance de ce qui était arrivé à l'émir et à son mari dans la Citadelle, devant le Khalife. Alors la femme de l'émir lui fit savoir tout ce qui était arrivé et chaque chose qui avait été dite à l'audience du Khalife et elle lui dit : «Il a commis une faute et il a péché[2] par sa langue; il a parlé sur la religion de ton mari avec toute précipitation[3] devant le Khalife, et moi je te prie de lui demander de ma part qu'il fasse cesser toute colère de l'esprit du Khalife et qu'il parle en faveur de l'émir, (en faisant valoir) toutes ses qualités, car il n'est que bonté[4] et tous les autres hommes seront reconnaissants à ce chrétien; il cherchera à connaître la raison de mon entrée dans sa maison, prendra en considération l'origine insignifiante de (cette) calomnie[5], ne conservera pas de haine contre l'émir et, après tout ceci, il ne s'éloignera pas des émirs, il sèmera le bien avec eux et le récoltera en faveurs. Maintenant, ce qu'il craint, c'est qu'il en résulte un changement de situation : ce Khalife l'estimait, l'honorait et l'aimait; un autre que lui viendra à sa place et le Khalife le détestera et le renverra. Toi, ô madame, garde-toi de ces conséquences et crains-les. Je désire que tu acceptes de ma part cette humble offrande[6]; elle ne convient qu'à toi pour ton bonheur et ton amitié[7], parce que c'est un cadeau de peu de chose, insignifiant». Elle lui fit donc sortir le

(1) Allusion au proverbe arabe اللسان عدو القفا «Souvent l'intempérance de langage coûte la vie».

(2) Mot à mot : «il a trébuché».

(3) Mot douteux.

(4) Mot à mot : «parce qu'il est tout bon».

(5) Mot à mot : «il reviendra à la calomnie de son origine».

(6) Mot à mot : «cette quantité misérable».

(7) Mot à mot : «sur le chemin du bonheur et de l'amitié».

vêtement, alors la femme chrétienne resta stupéfaite à sa vue; elle s'en réjouit, le lui prit et lui promit tout le bien (qu'elle désirait).

Tandis qu'elles étaient en conversation, le vizir, maître de la maison, était revenu de la Citadelle, de chez le Khalife, joyeux, gai, content de lui, heureux d'esprit et d'espérance et la cause de sa joie était que le Khalife l'avait fait venir et l'avait mandé après le départ des émirs et lui avait fait connaître tout ce qu'avait dit cet émir à son égard. Il lui avait ordonné en même temps de faire le dénombrement de tous les biens et de la fortune de l'émir, de ses jardins, ses bains, ses magasins et de tout son argent et ses possessions; il lui avait présenté son sceau et lui avait ordonné de mettre le séquestre sur ces biens, de vendre ce qu'il voudrait, d'en porter le prix au trésor public et d'inscrire ce qu'il ne voudrait pas vendre dans le bureau du trésor. Le Khalife avait fait venir après cela trois émirs et leur avait ordonné d'arrêter cet émir, de le jeter dans les fers, de l'enfermer et de le charger d'entraves. Les émirs étaient donc descendus rapidement, avaient fait irruption dans sa demeure, avaient mis la main sur le-dit émir, l'avaient enchaîné et jeté dans les fers, tandis que sa femme était dans la maison du chrétien, ignorant tout. Le vizir prit donc l'anneau[1] du Khalife et descendit de chez lui sans pouvoir prononcer une parole, effrayé de la colère du Khalife et préoccupé de mettre en œuvre[2] toute sa ruse pour sauver l'émir à un autre moment (plus propice), car il avait vu le Khalife qui avait atteint la limite de la colère et de l'émotion, (au point que) s'il lui avait répondu, il lui aurait coupé le cou. Il se réjouit en tout cas de l'élévation de son rang auprès du Khalife et de ce qu'il le regardait comme supérieur aux plus grands émirs. Lorsque ce vizir descendit chez lui, trouvant la femme dudit émir dans sa maison, il interrogea sa femme au sujet de ce qui était arrivé; elle lui apprit alors que c'était la femme de l'émir, (lui raconta) tout ce qu'elle lui avait dit, depuis le commencement jusqu'à la fin, ce qu'elle craignait de l'issue de l'affaire, ce qu'elle lui avait adressé d'exhortations et ce qu'elle cherchait à éviter, et lui dit à la fin de son discours[3] : « Les

[1] i. e. le cachet خاتم. Ce mot désigne une bague que portent les Arabes, surmontée d'une plaque portant un cachet dont la trace leur tient lieu de signature. De là vient la double signification de ce mot.

[2] Mot à mot : « qu'il tourne autour avec toute sa ruse ».

[3] Le rôle joué ici par les femmes est une caractéristique, et non la moins intéressante, de la littérature arabe chrétienne.

émirs ne se jetteront pas les uns contre les autres[1], mais je crains qu'ils ne tombent d'accord contre toi, fais-donc tes efforts dans cette affaire[2] ». Ensuite elle lui raconta l'histoire du vêtement et ne lui cacha rien, car elle était une femme bénie, bonne, douée de sentiments religieux, soigneuse dans son intérieur, habile dans ses affaires et dans celles de sa famille. Lorsque son mari entendit l'histoire du vêtement, il la repoussa, l'injuria et lui dit : « Comment as-tu accepté d'elle le vêtement sans mon conseil! Rapporte-le lui sur l'heure et à l'instant. » Ensuite il vint auprès de la femme de l'émir, lui offrit ses services, lui témoigna beaucoup de respect, lui fit les plus grands honneurs et lui apprit ce qui était arrivé à l'émir, lui faisant croire que ce n'était pas à cause de lui, mais que le maître, le Khalife, l'avait puni pour des fautes nombreuses autres que celle-là. En terminant, il la tranquillisa et lui jura qu'il emploierait tous ses efforts à sa délivrance et chasserait de l'esprit du Khalife toute la haine qui venait de son fait. Il lui rendit le vêtement, lui présenta des excuses et lui dit : « J'aurais été satisfait si tu t'étais présentée à ma demeure un autre jour que celui-ci; mais les jours sont nombreux, le bien que je ferai pour lui te paraîtra évident et tu ne seras affligée de cette affaire que peu de jours. Il sera délivré; on lui rendra toutes ses possessions; je ne le laisserai pas descendre de devant le Khalife sans avoir reçu une robe d'honneur et Dieu attristera les yeux des envieux et des haineux. Tranquillise donc ton esprit et dilate ta poitrine[3], car il n'arrivera que du bien. » Elle se jeta alors à ses pieds en les embrassant. Il lui releva la tête, lui baisa les deux mains et lui renouvela les serments les plus solennels, disant qu'il s'appliquerait à sa délivrance et emploierait tout son zèle, en présence du Khalife, chaque fois qu'il serait question de l'émir[4]. Elle sortit de chez lui songeuse, l'œil en larme, le cœur attristé, (pleurant) sur la ruine de ses demeures et sur sa déchéance, après avoir joui d'une puissance inébranlable et d'une considération générale. Quant au vizir, il pensa en lui-même que les émirs ne supporteraient pas facilement ce qui était arrivé à celui-ci, et surtout par le fait d'un chrétien; il craignit qu'ils ne l'épiassent avec méchanceté et qu'ils ne se coalisassent contre lui; il vint donc

[1] Ou : « ne rejetteront pas l'un d'entre-eux ».

[2] Sens douteux; le texte de ce passage est assez obscur.

[3] *i. e.* réjouis-toi.

[4] Mot à mot : « dans chaque bon mot à l'égard de l'émir ».

aussitôt au temple de la Mou'allakat (la Suspendue) — c'est la grande église catholique au Caire — intercéda auprès du corps de la Sainte Barbâra, oignit d'huile son visage sur ses cendres et lui demanda d'écarter de lui la méchanceté des émirs et de l'assister dans la délivrance de cet émir. Il fit le serment devant l'autel qu'il bâtirait une grande église à son nom, qu'il la ferait, de son argent, magnifique et spacieuse, et qu'il y transporterait son corps. Il donna immédiatement vingt dirhems au gardien, lui ordonnant d'acheter avec cet argent un grand cierge et de le suspendre devant le corps de la sainte jusqu'à ce qu'il fût consumé. Il se hâta ensuite de venir chez le plus grand des émirs, qui était leur conseiller, leur porte-parole et leur chef et lui demanda d'apaiser le cœur du Khalife à l'égard de cet émir. Alors il lui répondit : «Par Dieu, ô chrétien, certes tu es fils de la grandeur; il y a en toi de la bienveillance, de la bonté, de la générosité et de la perfection, car tu rétribues le mal par le bien, au grand étonnement des hommes [1].» Il s'humilia devant lui et dit : «Ô maître, (je suis) votre esclave et votre serviteur; lorsque le Khalife s'est emporté (que Dieu — qu'il soit exalté ! — lui accorde la puissance !), lorsqu'il s'est irrité contre l'émir, il m'a prescrit son ordre et m'a donné son cachet en m'ordonnant (d'en faire usage) alors qu'il était en colère, au plus fort de son agitation, de son emportement et de sa violence; si je lui avais répondu à cette heure défavorable, il m'aurait coupé le cou.» L'émir lui dit alors : «Ô chrétien, garde-toi de l'emportement du Khalife et, si Dieu le veut, exécute demain son ordre, veille sur tous les biens de l'émir et ne néglige rien dans cette affaire, tu serais perdu toi et ta fortune, ta famille tomberait en captivité et toute ta vie (ton organisation) serait brisée, et moi, ô chrétien, je te donne de bons conseils. — Ô maître, lui répondit-il, il n'y a pas de zèle à apporter à son affaire ni de médecin à son infortune. — Fais ce qui est prescrit, lui dit alors l'émir, et deux jours après nous travaillerons à la délivrance de cet homme ; moi, je me concerterai avec tous les émirs; on causera de son aventure, nous le sauverons et il n'arrivera que le bien et le salut. Va, ô chrétien, et tranquillise ton cœur !» Le lendemain matin, le chrétien mit les scellés sur tous ses biens, ses possessions et ses meubles, ne lui fit rien vendre pour un seul dirhem, ne lui perdit pas la moindre parcelle de son argent et se mit à attendre l'ordre (du Khalife) et un jour plus

[1] Passage obscur.

favorable. Il n'avait d'autre souci, chaque jour, que de demander à la Sainte, la Chaste Barbâra, qu'elle apaisât ce mauvais augure et qu'elle le dirigeât bien [1]. Il resta attaché constamment aux portes des émirs, s'humiliant à eux jusqu'à ce qu'ils eussent calmé le cœur du Khalife. Après ceci, le Khalife fit venir le chrétien, le vizir, et lui dit : « Qu'as-tu fait de ce malfaiteur, ce misérable, ce chien, cet ivrogne ? — Ô maître, lui dit-il, tous ses biens et ses possessions sont sous scellés. » A ce moment, tous les émirs se levèrent, découvrirent leurs têtes, s'inclinèrent et interrogèrent le Khalife à son sujet. Lorsque le Khalife vit que tous les émirs étaient d'un avis unanime et qu'ils se pressaient en nombre pour l'interroger, il s'appliqua à les satisfaire bien qu'il fût nécessaire d'appliquer le code de la royauté [2], et dit : « Couvrez vos têtes et asseyez-vous. » Alors ils se couvrirent et s'assirent et le Khalife ordonna aussitôt de faire venir le-dit émir de son cachot. Il parut alors, dans une humilité et une faiblesse extrêmes, la nuque chargée de chaînes, les pieds liés, garrotté, se voyant lui-même dans l'abaissement le plus misérable. Lorsqu'ils l'eurent arrêté en cet état devant le Khalife, celui-ci lui dit : « Malheur à toi, ô chien! vois ton état! cette déchéance est plus digne de toi, ô ignoble! ô entremetteur! Qui es-tu pour oser engager une discussion avec moi, répondre à ma bouche et t'opposer à ma parole ; tandis que je fais des actions de grâce, toi, tu blâmes! » Alors il dit : « Ô maître! Pardon! Dieu vous a pardonné et moi je me suis trompé et ma langue a péché, pardonnez-moi donc, pardonnez cette faute car je crie : Je demande pardon à Dieu! Je demande pardon à Dieu! » La colère du Khalife s'apaisa, parce qu'il était prompt à revenir à lui, doux, excellent, distingué, sachant dissimuler et gouverner et c'est à cause de ces qualités que son règne s'était prolongé. Il ordonna d'ôter le carcan de sa nuque et l'anneau de ses pieds et aussitôt les cœurs des émirs furent apaisés; il ôta le séquestre de ses habitations et de tous ses biens, mais lui dit : « Reste dans ta maison et ne fais pas voir ton visage. » Il descendit donc de chez le Khalife jusqu'à sa demeure et n'osa plus sortir par la porte. Les émirs venaient jusque chez lui, l'interrogeaient et le rassuraient, lui disant : « Le bonheur viendra peu à peu ». Mais il leur dit : « Ô musulmans, tout ceci est arrivé par la faute du chrétien [3]. Par

[1] *i. e.* qu'elle réparât le mal et donnât une heureuse issue à cette affaire. — [2] Ou : « il lui fut nécessaire (de ménager) les confidents de la royauté ». — [3] Mot à mot : « sous la tête du chrétien ».

Dieu, certes, ceci est une grande duperie et un malheur immense.» Alors ils lui dirent tous : «Nécessairement, quand le maître de l'autorité a rendu une sentence, les gens l'ont exécutée, bien que le chrétien soit un homme zélé, un médiateur de bien; mais s'il ne s'était pas trouvé là, tu n'aurais pas été délivré, toi, car il nous a fait des visites réitérées, nous a suppliés et nous a obligés tous, au point que nous nous sommes découverts, nous sommes venus nous présenter à notre maître le Khalife et l'avons supplié à ton sujet jusqu'à ce que tu aies été délivré. Malgré tout cela, voici que tu parles du chrétien en l'invectivant; contiens ta langue et que ta bouche s'abstienne de parler de ce chrétien, de peur que tu ne sois pendu cette fois. Sache que si un musulman était investi du pouvoir à la place de ce chrétien, il ne nous en arriverait pas de bien : ce chrétien est meilleur pour nous, que les musulmans, parce qu'il se méprise lui-même, sachant qu'il est un *protégé*[1] méprisable et parce qu'il craint pour lui et pour sa religion. Par Dieu ! il n'y a personne parmi nous qui conçoive pour ce chrétien une pensée malpropre, tandis que toi, par suite de ta jalousie, tu fais tout cela; mais ta jalousie retombera sur toi.» Ils se mirent en colère contre lui, se levèrent, le laissèrent dans sa maison et jurèrent qu'ils ne continueraient plus à le fréquenter[2]. Tout cela était (le fruit de) la solticitude de Dieu (qu'il soit exalté!) et de la Sainte Barbâra pour ce vizir chrétien béni; elle le délivra de la haine des émirs, de leur ruse et de leur méchanceté et ils tombèrent tous d'accord pour l'aimer, se rendirent chez lui, élevèrent son rang et se mirent aussi à lui témoigner de la reconnaissance.

Après ces événements, il arriva, à cette époque, que les Francs descendirent à Damiette en l'an 465 des années de l'Islam, sur ses lisières et ses districts, et que les musulmans[3] se réunirent en un point fixé[4] et se concentrèrent par troupes nombreuses, demandèrent du secours[5], formèrent des armées et firent de nombreuses dépenses militaires. Le Khalife dont nous avons parlé se mit en route[6], ayant avec lui une grande armée qui aurait éclipsé celles de

[1] ذمّي. On appelait ainsi les chrétiens et les juifs qui étaient autorisés à pratiquer leur religion, à condition de payer la capitation, جزية, et se trouvaient ainsi sous la protection de l'Islam.

[2] Mot à mot : «à venir chez lui».

[3] Mot à mot : «l'Islam».

[4] Mot à mot : «firent halte».

[5] Mot à mot : «firent l'appel (à la guerre sainte)».

[6] Mot à mot : «monta à cheval».

Gog et Magog[1] et celle de Nemrod. Le Khalife ne cessa pas de marcher avant l'armée, les équipages et les escadrons derrière lui, devant lui, à sa droite et à sa gauche, jusqu'à ce qu'il arriva à proximité de Damiette. Alors il ordonna d'annoncer le repos aux troupes. Ils dressèrent donc leurs tentes à cet endroit-là parce que c'était une vaste prairie où il y avait de l'eau et des pâturages et, au même moment, il disposa par ordre les fractions de l'armée, puis regarda les routes et leur dit : «Quel que soit l'individu que vous trouviez allant ou venant, prenez-le, fouillez-le et faites-le comparaître devant moi, car, moi, j'ai peur d'un espion.» Alors ils s'emparèrent de toutes les routes, les entourèrent et les relièrent avec les piétons et les corps de troupes et ils retenaient quiconque passait sur ces routes[2], l'examinaient et, le soir du même jour, ils faisaient venir devant le Khalife tous les gens qu'ils avaient trouvés passant sur la route. Celui-ci les interrogeait sur leur situation, dévoilait au grand jour leurs affaires, procédait à une enquête minutieuse et, après cela, il les retenait tous en prison. En un mot, il défendit de pénétrer à Damiette par terre ni par mer et chaque bateau sur lequel ils mettaient la main, sur le fleuve, se dirigeant vers Damiette avec du froment ou des marchandises, ils le submergeaient et pendaient son capitaine et ses matelots. Ils restèrent ainsi en cet endroit pendant un mois tandis que les Francs étaient à l'intérieur de Damiette, que les portes étaient barricadées, les machines de guerre dressées sur les murs et qu'ils se tenaient sur leurs gardes, dans la ville, contre les musulmans. Il arriva par hasard que cet émir qui avait été emprisonné et dont la maison avait été confisquée à cause du vizir chrétien dont nous avons parlé précédemment, ayant été revêtu d'une robe d'honneur et équipé contre les Francs par le Khalife qui avait calmé son ressentiment, lorsqu'il apprit avec certitude que le Khalife avait rangé les corps de troupes pour cerner les chemins et les routes suivies, il trouva pour lui en cette circonstance une occasion de perdre le vizir chrétien et un expédient pour tromper sa circonspection et ruiner sa maison[3]. Il arriva, par le hasard le plus défavorable pour ce vizir chrétien dont la mention a précédé, qu'il avait eu un

[1] Hâdjoûdj et Madjoûd (sic pour Mâdjoûdj). C'est par simple analogie que les Arabes ont préfixé la syllabe «Hâ» au premier de ces deux mots.

[2] Le texte dit : «tout ce qui passait sur eux», lecture qui n'est pas correcte.

[3] Mot à mot : «pour couper sa circonspection et ruiner ses demeures».

domestique chrétien contre lequel il s'était irrité, qu'il avait chassé de sa demeure après l'avoir frappé violemment[1], dépouillé de ses vêtements et mis à la porte de sa maison parce qu'il avait détourné une de ses servantes, s'étant trouvé seul avec celle-ci, malgré son ordre. Il avait renvoyé la servante de sa maison et chassé le domestique. Celui-ci était alors passé chez l'émir qui était l'ennemi du vizir et avait servi chez lui, s'occupant à tendre des pièges au vizir, jusqu'au moment où il pourrait lui faire du tort et l'abaisser, se réjouissant de le tromper[2]. L'émir l'accepta et lui donna l'emploi de palefrenier pour les chevaux parce qu'il était au courant de ce métier. Il le prit en sa compagnie dans le corps d'armée détaché aux Francs et tout le long du chemin il se mit à parler au domestique ignorant, dépourvu d'intelligence, de peu de calcul, de réflexion pernicieuse, et qui ne connaissait ni les ruses des hommes ni leurs subterfuges. L'émir commença donc à raconter au sujet du vizir toutes sortes d'abominations méprisables, tandis que ce page ne cessait pas de médire du vizir, et lui, il parlait à son point de vue[3] pour chaque affaire malpropre, suivant son goût et sa haine, jusqu'à ce que les soldats arrivèrent à l'endroit où ils établissaient le camp, au moment où le Khalife avait disposé les hommes et les corps de troupes qui devaient garder les rues contre les espions, comme le récit en a précédé.

L'émir appela ce domestique en secret et lui dit : «M'aimes-tu ou aimes-tu le chrétien ? — Ô maître, répondit-il, par Dieu ! par Dieu ! rien ne m'est plus odieux aujourd'hui que la figure de ce chrétien. Par Dieu ! si je pouvais l'assommer, le calomnier et boire de son sang ! un chrétien comme lui ! car je lui ai été fidèle[4] ; je l'ai servi pendant dix-huit ans, j'ai élevé ses enfants, et lorsqu'une fois il m'est arrivé (de commettre) une seule faute, et cela avec une jeune fille qui se donnait à tous les hommes et qui recevait le chien et le loup, tandis que les intérieurs de sa maison étaient en sécurité avec moi, que je veillais sur sa maison avec soin, que je recherchais son avantage et que je traversais son harem et sa maison sans que ceci m'ait poussé une seule fois au mal, bien que l'homme soit un véhicule de fautes et de péchés. Quel est celui des fils

[1] Le texte dit clairement : «après qu'il l'eût tué, de l'action de tuer de la mort», ce qui est évidemment une exagération.

[2] Passage assez obscur.

[3] Mot à mot : «dans son droit».

[4] Mot à mot : «je l'ai conseillé».

d'Adam qui n'a jamais commis de faute? Mais maintenant, par Dieu, si je pouvais aujourd'hui le faire périr, je n'hésiterais pas un instant.» Alors l'émir lui dit : «Par Dieu! Certes, l'occasion t'est venue comme tu veux et comme tu le désires; pour moi une porte s'est ouverte pour le perdre, m'emparer de ses biens, capturer son harem et, pour toi, de l'injurier.» Alors ce page insensé lui dit : «Ô maître, je ferai ce que tu veux et je travaillerai à sa perte; j'exécuterai, moi, ce que tu m'ordonneras à son sujet.» L'émir s'assit alors et écrivit une lettre, qui semblait émaner du vizir, aux grands d'entre les Francs, les nomma par leurs noms et fixa pour eux des signes conventionnels et des ordres nombreux sur lesquels ils pussent s'appuyer pour la perte de l'Islam; il leur fit connaître dans la lettre toutes les dispositions sur lesquelles étaient tombés d'accord les musulmans et leur apprit les mots d'ordre et les signes de ralliement[1] qui avaient émané du Khalife et des émirs et tout ce qu'ils avaient arrêté en fait de résolutions et de secrets et établit le point de départ[2] de la lettre de chez le vizir, qui l'aurait écrite pour donner des avis aux Francs, qui aurait écrit dedans des signes d'intelligence entre lui et eux et l'aurait contournée, je veux dire l'aurait antidatée. Aussitôt l'émir cacheta la lettre et pensa qu'il avait atteint son but relativement au chrétien; il remit la lettre au page et lui fit connaître avec artifice le secret, [en lui disant[3]] : «Descends vite sur la route comme si tu étais un espion. Or, si l'on t'interroge, fais-leur connaître la lettre que le vizir a écrite et s'ils t'amènent devant le Khalife, fais-lui savoir aussi (ce qui suit) : «Le vizir a écrit cette lettre et me l'a envoyée pour la faire parvenir aux grands des Francs»; tout le monde sait que tu as été son domestique et ils ne douteront pas de ton récit. Souviens-toi[4] qu'il n'y a pas pour toi de crime (à faire cela), parce que tu es un serviteur à qui l'on a donné des ordres et, de quel côté que ce soit, il n'y a aucun reproche à te faire à toi seul. On ne sait pas que tu as servi chez moi parce que tu as peu de jours (à mon service), tandis que tu es connu comme étant le page du vizir depuis vingt ans.» Le page, dépourvu d'intelligence, se laissa embellir par le démon l'accomplissement de cet acte[5]; il se dévêtit, serra sa ceinture, prit la lettre de

[1] Mot à mot : «Les signes et les marques».

[2] Mot à mot : «la marche».

[3] Ces mots manquent dans le texte. Le copiste a dû passer une ligne.

[4] Mot à mot : «il te viendra à l'esprit».

[5] Mot à mot : «le démon lui embellit la face de l'arène».

l'émir et s'en alla du côté de Damiette. Il s'écarta de la route et s'éloigna du chemin afin qu'on l'aperçût et qu'on s'emparât de lui. Lorsqu'il passa près des soldats, ils l'assaillirent aussitôt, le prirent et le fouillèrent ; ils trouvèrent alors sur lui la lettre cachetée. Ils le lièrent solidement et serrèrent fortement ses liens et on ne sut rien de lui jusqu'à ce qu'il se trouva devant le Khalife ; les troupes remirent au Khalife la lettre cachetée ; il la coupa et la lut. Alors sa physionomie fut bouleversée, il trembla de colère, se mit à s'agiter comme le poisson dans la poêle et entre ses deux yeux se dressa une veine que l'on appelle la veine de la colère. Il ne se posséda plus[1] ; on le voyait rugir comme le lion. Alors tous les émirs eurent peur et personne parmi eux ne savait de quoi il était question ; ils crurent qu'il s'agissait d'eux. Mais le Khalife dirigea son regard sur le page et lui dit : « Malheur à toi, ô page, qui es-tu ? — Ô maître, dit-il alors, (je suis) le page du vizir secrétaire particulier (Kâtib as-Sirr). » Alors il se tourna vers les émirs et leur dit : « Vous connaissez ce page ? — Oui, dirent-ils, ô maître, c'est le page du vizir. » Alors le Khalife dit au page : « Qui t'a donné cette lettre ? — Ô maître, répondit-il, mon maître[2] me l'a donnée et m'a dit : Fais parvenir ceci à Damiette, remets-le au portier et reviens. Or, comme je marchais la nuit, le sommeil s'est emparé de moi ; alors je suis resté jusqu'au matin, puis j'ai marché dans un autre chemin comme on m'avait ordonné. C'est alors que ceux-ci m'ont pris et que la flèche du destin a couru avec ce qui y est renfermé ; or il n'y a de force ni de puissance si ce n'est en Dieu, l'élevé, l'immense ! » Le Khalife dit alors : « Ô mon fils d'occasion[3], certes, il n'y a pas pour toi de crime, le crime est pour ton maître, » et il ordonna à l'instant de faire venir le vizir en sa présence. Alors il se présenta, ne sachant pas ce qu'on avait écrit en son absence ; puis, lorsqu'il se tint debout devant le Khalife, celui-ci lui dit : « Malheur à toi, ô maudit ! ô immonde ! Que voulais-tu être dans le gouvernement des Francs, d'un seul coup[4], lorsque tu es parvenu à l'honneur sous mon règne ; tu étais le Khalife, c'est toi qui étais le seigneur du pays : que Dieu maudisse quiconque d'entre les chrétiens[5] revêt le vêtement de l'égarement ! » Aussitôt le Khalife ordonna

[1] Mot à mot : « ne posséda de lui-même ni beaucoup ni peu ».

[2] « Celui que je sers... »

[3] Mot à mot : « Ô mon fils du chemin ».

[4] Passage douteux.

[5] Il manque ici la particule من.

d'expédier un messager pour confisquer tous ses biens. Alors ils dressèrent sa potence à l'extérieur de la tente, le garrottèrent et le placèrent sous la potence. Un des plus grands émirs avait pour lui une vive amitié; il se leva, vint se placer devant le Khalife, se découvrit, témoigna de sa soumission[1] et dit : «Ô maître, ce chrétien, il serait intelligent[2] que l'on agisse contre lui avec un peu de patience. Cherche et examine ce que je vais t'expliquer[3]. Qui est ce maudit? S'il est pendu, tu auras pendu un chien et il en sera après comme avant. Il a des biens qui défient le destin et obstruent le disque du soleil; ces soldats ont besoin en ce moment de leur solde; quand ce chrétien aura été pendu, ses biens seront passés au pouvoir de quelques avides et il n'y aura aucun profit pour le Trésor public si ce chrétien a été pendu. Sinon, (il y a) un autre moyen : les registres des comptes des richesses égyptiennes sont chez lui, et lui, il connaît par cœur les difficultés des impôts. Par Dieu! si tu le pends, c'est un préjudice pour l'Islam, de toute façon; mon avis est que notre maître le Khalife prenne tous ses biens et tout ce qui lui appartient en fait d'or et d'argent et le pende comme un chien afin qu'il aille dans l'enfer[4] de Dieu et dans sa malédiction.» L'idée du Khalife prit alors une nouvelle direction, son courroux tomba, il recouvra la tranquillité, approuva l'avis de l'émir et ordonna que l'on remît le chrétien à l'émir afin qu'il le pressurât[5] avant de le pendre. L'ordre de remettre le chrétien à l'émir fut expédié[6]; alors on le fit avancer devant lui et lui, à ce moment, se leva promptement et le frappa (d'un coup de poing) sur la bouche, lui brisant quelques dents, lui cracha au visage, lui arracha la barbe, lui fit des reproches et l'insulta en lui disant : «Apporte[7] tes biens, ô chien! ô maudit! J'en jure par Dieu et par la vie de la tête de notre maître le Khalife : Si tu n'apportes par d'ici trois jours cent mille dirhems avec lesquels nous renforcerons l'armée et les gens de l'Islam qui font la guerre sainte, je te ferai subir un supplice qui n'aura pas d'égal; je te ferai manger de ta chair, mais je ne te pendrai pas parce que ta pendaison durerait une heure et que tu mourrais tranquillement; seulement

[1] Mot à mot : «servit».

[2] Mot à mot : «Il est de la mesure de l'intelligence».

[3] Mot à mot : «fouille l'exposé».

[4] Mot douteux.

[5] Mot douteux. Le sens que nous adoptons nous est indiqué par le contexte.

[6] Mot à mot : «sortit».

[7] Le verbe employé ici, comme dans tout le récit, est اجل «porte».

je te ferai souffrir chaque jour mille morts, ô ivrogne! ô digne de lapidation! que la malédiction de Dieu soit sur toi et que ceux qui te regardent te chassent au Maudit, sinon tu seras un visage de mauvais augure pour tous les chrétiens et lorsque notre pays[1] en aura fini avec ces chiens, je te montrerai ce que je ferai à tous les chrétiens!» mais tout ceci, l'émir le faisait en apparence, en présence des gens, afin que la nouvelle en parvînt au Khalife et après cela il préposa pour le chrétien dix des plus forts soldats et l'obligea à apporter cent mille dirhems dans un délai de trois jours; mais lorsque la salle fut évacuée, que le Khalife fut rentré pour se reposer et que tous les émirs furent dans leurs tentes, au moment de la forte chaleur, l'émir fit venir le chrétien en secret et lui dit: «Malheureux que tu es! Fais-moi savoir ce que cela veut dire[2] et ce qu'est cette vilaine affaire, et explique m'en la cause, car moi j'ai vu ton page au service de cet émir qui a parlé à ton sujet devant le Khalife et c'est à lui qu'est arrivé tout cela[3]. Il renferme dans son cœur de la haine et de l'animosité pour toi: certainement, c'est lui qui a travaillé contre toi, qui a écrit cette lettre, qui l'a préparée et l'a remise à ton page,» et il lui fit connaître tout ce qui s'était passé. Alors le chrétien soupira profondément jusqu'à ce qu'il dit à l'émir[4]: «L'esprit chrétien s'est séparé de lui,» et après cela il lui apprit ce qui était arrivé au page, de sa part, et comment il l'avait chassé de sa maison parce qu'il avait corrompu une de ses servantes; il lui fit savoir aussi comment il avait échappé aux pièges et avait servi chez cet émir-là. Aussitôt, l'émir sut la vérité[5]; il fut certain de ce qui avait été fait et une grande porte s'ouvrit à lui pour délivrer ce chrétien de ce malheur. Il le remit aux soldats et leur ordonna de faire bonne garde autour de lui, après lui avoir recommandé d'apporter une bonne charge (d'argent) jusqu'à ce que fût apaisée[6] la colère du Khalife. Ce jour-là ne fut pas écoulé qu'il apporta dix mille dirhems. Alors l'émir lui dit: «Voici une somme infime. Malheur à toi! J'achèterai ton souffle, ô maudit, après ton œil; le soleil n'est pas levé, bien qu'il

[1] وجهنا «notre rivage, notre côté, notre face».

[2] ايش الخبر expression vulgaire, «quelle est la nouvelle?».

[3] Mot à mot: «et il lui est arrivé ce qui est arrivé».

[4] القهر «la contrainte, l'asservissement». Je ne serais pas éloigné de croire à une faute du copiste pour كره.

[5] Mot à mot: «le caché et le visible».

[6] Mot à mot: «demeure en repos».

[7] Ces phrases sont peu claires.

n'apporte pas pour toi beaucoup de profit et de victoire[?] : j'achèterai ton souffle, et aussitôt l'armée de l'Islam deviendra forte! » Bref, en trois jours il apporta cinquante mille dirhems. Alors l'émir les fit apporter tous devant le Khalife : celui-ci lui dit : « Dépense-les pour l'armée et donne-lui du renfort et, quant au chrétien, ne le laisse pas (tranquille), au contraire, arrache-lui sa fortune et après cela pends-le. »

Il sortit donc de chez le Khalife et distribua l'argent aux émirs. Il donna à cet émir jaloux, qui avait tramé cette affaire avec le chrétien, cinq mille dirhems, lui rit au visage, rusa avec lui et lui dit à l'oreille : « Certes, cet argent vient de Dieu et de toi, ô chef des émirs! » Alors il se mit à rire et laissa échapper ces mots[1] : « Ô maître, lequel t'est le plus cher, du chrétien ou de moi? — Sache, lui répondit-il, qu'un cheveu sur un musulman est préférable pour moi à tous les biens du chrétien; qui est ce chien, pour que je le préfère à toi? » L'envieux eut confiance en lui et lui raconta à l'oreille, lui faisant connaître tout ce qui était arrivé, comment il avait imaginé la lettre avec des signes, des indices et des marques que connaissait le Khalife et, à la fin de son récit, il lui dit : « Regarde ce qui arrive sur l'Islam de la part des chrétiens. Tout ce que je pourrai faire de malpropre, je le ferai avec les chrétiens, et ce qui arrivera (de malheur) sur toi (venant) de Dieu, fais-le passer sur eux, car ils sont nos ennemis en religion et une nation de haine envers l'Islam. » Alors l'émir lui dit : « Ne me recommande pas[2], par Dieu, autre chose que de haïr les chrétiens[3]! Lorsque notre pays sera évacué (par l'ennemi), je te ferai voir ce que je ferai aux chrétiens. Mais ce n'est pas le moment, à cause de la guerre[4] et de l'événement grave où nous sommes. » L'émir apprit la chose avec certitude et la cacha à (son) maître le Khalife, afin de ne pas obtenir une accusation contre l'émir et indisposer par là les cœurs des émirs à cause de lui, semer la division parmi les Musulmans et donner à l'ennemi le trépas[5] et la victoire. Cet émir était intelligent, supérieur, aimé parmi les chrétiens et ne cherchait à léser personne d'entre les hommes, ni musulman, ni chrétien, ni juif; son cœur était noble, plein de haine contre cet émir envieux

(1) Mot à mot : « il lui tomba dans sa langue... »

(2) Mot douteux.

(3) Mot à mot : « que je ne haïsse les hommes parmi les chrétiens ».

(4) عسكر désigne plutôt une bataille. Un auteur arabe n'aurait pas employé ce mot.

(5) *i. e.* l'action de causer le trépas, de semer la mort parmi les musulmans.

pour le chrétien, qui avait machiné contre lui cette action vile, afin de le faire périr. Cet émir, craignant Dieu, cacha ce qui était dans son âme : il ne fit pas connaître au chrétien ce qu'il avait entendu de cet envieux, mais il s'appliqua avec zèle à ce que le chrétien apportât l'argent, parce qu'il savait que son argent lui reviendrait avec surcroît lorsque la vérité serait reconnue et que le mensonge serait dénoncé[1]. Cet émir ne cessa pas de le presser, de le faire souffrir beaucoup et de le menacer jusqu'à ce qu'il eut rassemblé (la somme de) cent mille dirhems d'argent et d'or. Il les distribua tous aux soldats par ordre du Khalife ; après cela il l'emprisonna chargé de fers, enchaîné, vint près du Khalife et lui dit : «Ô, maître, la totalité de ce qu'a apporté le chrétien a atteint (le chiffre de) cent mille dirhems : cette somme est mince à côté de ce qu'a accumulé le chrétien et il est certain que moi je tirerai de lui plus que cela, mais il est d'utilité que tu penses à la ruine de l'ennemi et que nous laissions ce chien en prison jusqu'à ce que nous l'ayons dépouillé de son argent, et alors nous le pendrons comme le plus misérable chien.»

Ils rangèrent les soldats et poussèrent une machine de guerre[2] très haute jusqu'aux portes de Damiette. Puis ils restèrent à l'assiéger soixante-dix jours. Les musulmans recevaient chaque jour du renfort, des Arabes, des Turcs, du peuple et de la basse classe. Lorsqu'ils furent sur le point de prendre la ville, les Francs les devancèrent, cherchèrent les galéaces et désertèrent la ville après avoir perdu beaucoup de monde et avoir fait périr des multitudes de musulmans, qui ne peuvent être ni comptées ni évaluées. Le grand nombre seul eut raison de la bravoure. Nombreux étaient contre eux les soldats de l'Islam qui ne craignaient pas la mort[3]. Après cela ils ouvrirent les portes de Damiette et traversèrent (le fleuve, se dirigeant) vers elle, or ils n'y trouvèrent pas, en fait de Francs, un seul homme qui pût leur donner des nouvelles. Ils firent venir alors ses habitants, les rassurèrent, les affranchirent des exactions (dont ils étaient l'objet) et disposèrent une chose (?) qui observait le fleuve[4] et des soldats en grand nombre qu'ils laissèrent dans[5] le poste de Damiette entre les

[1] Mot à mot : «s'éloignerait».

[2] Mot douteux. [illegible] désigne un gros animal, un monstre en général et peut bien être le nom donné à une machine de guerre ; ce sens nous est d'ailleurs fourni par le contexte.

[3] Cette phrase est très obscure ; il paraît y avoir une ligne d'oubliée entre كثيرة et الجماعة.

[4] Probablement une tour, un fortin d'où l'on faisait le guet.

[5] Mot à mot : «dans son poste».

deux fortins (bourdj)[1], et construisirent leurs ouvrages avec le bois des Francs. Lorsqu'ils s'éloignèrent au retour, le Khalife pensa à son vizir et prescrivit de le pendre; alors l'émir se présenta et lui remit un *fetwa* (consultation juridique), je veux dire un papier écrit, dans lequel il lui demandait une décision sur l'affaire du chrétien, disant : « Que dirait notre maître le Khalife (que Dieu le rende puissant, l'assiste contre ses ennemis et le fasse parvenir à ses vœux!) au sujet d'un homme Protégé[2] qu'a violenté un homme musulman, qui a été injuste envers lui, s'est appliqué à le faire périr et à faire périr toute sa race et sa nation et qui a mis en œuvre sa ruse, sa tromperie et les subtilités de sa pensée à perdre les biens du Protégé, à s'emparer de son harem et à le piller, tandis que le musulman susdit pensait que tout ce qu'il faisait de désagréable envers le Chrétien protégé comportait en soi une rétribution et une récompense, parce qu'il est son ennemi en religion. Mais ce Protégé est innocent[3] de tout ce qu'on lui a attribué et son honneur est propre, pur[4], blanc comme le soleil. Fais-nous connaître, ô Khalife (lieutenant) de Dieu sur Sa terre, s'il est permis au musulman de causer la ruine du Protégé sans (qu'il soit coupable d'un) crime. Réponds-nous par une décision là-dessus. Que la miséricorde de Dieu soit sur toi, sur tes parents et sur tes aïeux, les purs, jusqu'au jour de la Résurrection. Amen! Amen! » Lorsque le Khalife eut lu le *fetwa*, il écrivit au dos : « Il n'est pas permis au musulman d'opprimer le Protégé, et s'il l'a opprimé injustement, Dieu (qu'il soit exalté!) tirera vengeance du musulman, car les Protégés chrétiens et juifs sont sous la protection des musulmans et sous leur égide, parce qu'ils payent la capitation. Or quiconque a été injuste sur un des Protégés, quel qu'il soit, nous prendrons sur lui le droit de Dieu. Salut! » Lorsque l'écrit parvint de la main du Khalife à celle de l'émir, il s'en réjouit, le mit dans son portefeuille[5] et sortit pour pendre le chrétien parce que le Khalife avait prescrit de le pendre comme le récit en a été donné plus haut et qu'il avait été impossible à l'émir d'éviter au chrétien qu'il fût préparé

[1] C'étaient deux fortins situés vis-à-vis l'un de l'autre sur les deux rives du Nil, de chaque côté de la tour dressée au milieu du fleuve, et reliés entre eux et à cette tour par une chaîne de fer qui interdisait l'entrée de la ville aux navires ennemis. Cf. notre *Rapport sur une mission à Damiette*, dans ce *Bulletin* (tome II, p. 1).

[2] ذمى, voir la note 2, p. 52.

[3] Mot à mot : « est exempt ».

[4] Le texte dit par erreur نضيف « impropre, impur » au lieu de نظيف.

[5] Mot à mot : « dans son sac ».

à ce supplice [1]. À ce moment, il demanda le chrétien et le page et dit au chrétien : «Celui-ci est ton page, ô chien! — Oui, dit-il, ô mon maître, mais je jure par Dieu l'immense, à qui aucun mystère n'est caché, que ce page je l'ai chassé de mon habitation depuis un certain nombre de jours, parce qu'il a vécu dans le désordre et a commis l'adultère avec une de mes servantes.» Alors l'émir dit au page, comme s'il ne connaissait pas l'histoire, comme s'il n'avait pas eu vent de l'affaire : «Malheur à toi! lorsque tu es sorti de chez ce chrétien, chez qui es-tu allé et as-tu servi?» Alors le page dit : «Ô maître, j'ai été chez l'émir Salim ad-Daulat.» Alors l'émir commanda que l'on jetât le page à la renverse qu'on dressât pour lui quatre pieux en terre, qu'on l'y traînât par les deux mains et les deux pieds, et il ordonna qu'on lui préparât de la poix liquide, je veux dire de la résine et du feu [2]. L'émir ordonna ensuite de mettre à nu le ventre du page et de verser dessus la poix et le feu; alors on fit comme il avait ordonné et il commença à crier et à appeler au secours, mais en vain. L'émir lui dit alors : «Tu veux être délivré de ce supplice? Avoue la vérité et fais-nous connaître qui t'a donné la lettre.» Il lui fit donc savoir l'événement depuis le commencement jusqu'à la fin, et aussitôt l'émir passa avec lui jusque chez le Khalife, tandis que le chrétien se résignait à la volonté de Dieu et de la sainte Barbâra et que le nom de la sainte Barbâra était dans sa bouche nuit et jour, matin et soir, (lui demandant) qu'elle jetât les yeux sur lui et qu'elle le délivrât de son malheur, et il criait de la partie la plus pure de son cœur : «Ô Dieu! La Sainte Barbâra, par ses prières, par l'effusion de son sang et par son appui et son entremise, m'a sauvé!» Lorsque l'émir passa avec le page chez le Khalife, il recueillit son aveu de la vérité devant le Khalife et lui fit connaître toute l'affaire. Alors le Khalife dit à cet émir-là : «Sors et recherche l'auteur, l'artisan (de ce méfait), fais-lui avouer la vérité et fais-le venir devant moi. — Ô maître, dit l'émir, lorsque nous avons pris l'or du chrétien et que je l'ai distribué parmi les émirs, j'ai donné à l'émir débiteur du chrétien cinq mille dirhems et je lui ai dit : Cet or, c'est grâce à toi [3] qu'on l'a obtenu; et, de parole en parole, je lui ai fait avouer [4] tout ce qui était arrivé, le faisant venir peu à peu (à l'aveu), tandis qu'il se frappait la tête et que sa jalousie

[1] Mot à mot : «qu'il fût attribué à ce but».

[2] Probablement de la résine enflammée.

[3] Mot à mot : «tu es la cause de son acquisition».

[4] Mot à mot : «je l'ai fait descendre de parole en parole jusqu'à ce qu'il m'a avoué...»

pour ce chrétien débordait de son cœur. C'est lui qui le tuera. — Et pourquoi, dit le Khalife, ne m'as-tu pas dit cela à ce moment? — Ô maître, dit-il alors, nous étions en guerre et j'ai redouté une sédition des émirs; l'ennemi touchait au succès et nous, à la crainte[1]; l'organisation de l'Islam se gâtait; il n'y avait alors rien de mieux que de se taire et je jetai le soupçon à la tête du chrétien pour que ce fût lui et non un des plus grands émirs de l'Islam.» Le Khalife dit alors à cet émir-là : «Quel est ton avis dans ce cas difficile[2]? — Ô maître, dit l'émir, la main de Dieu est sur le cœur du roi; or qu'a tracé Dieu dans ton cœur? Certes l'ennemi s'est enfui de devant toi et il n'est pas resté d'ennemi à notre maître le Khalife, par la Grâce de Dieu (qu'il soit exalté!). Alors fais le nécessaire et retiens le chrétien près de toi plus qu'il n'a été (jusqu'ici), car Dieu a purifié son honneur et a fait dissiper son souci et la vérité s'est éclaircie du mensonge.» Le Khalife ordonna aussitôt et sur l'heure de pendre le page et à l'instant ils le pendirent. Il commanda aussi que tout ce qui avait été fait à ce chrétien serait fait à cet émir envieux : il ne serait pas pendu et aucune goutte de son sang ne serait répandue, parce qu'il n'avait pas comploté[3] contre les musulmans et que sa haine s'était exercée seulement contre le chrétien, or les juges ne déclarèrent pas licite pour lui la peine de mort, mais seulement les fers et l'emprisonnement sous terre; il versèrent tous ses biens au Trésor de l'Islam et accordèrent, sur ces biens, une somme qui fut laissée à sa femme et à ses enfants et prescrivirent son emprisonnement perpétuel, sans espoir de salut, jusqu'à la mort. Quant à ce qui est du chrétien, le Khalife décida qu'on lui rendrait ses biens; alors cet émir, qui était son ami[4], cria à haute voix que l'on n'avait pas demandé de lui un seul dirhem et il lui fit savoir ce qu'il se proposait. Or, lorsque le Khalife prescrivit de lui rendre ses biens, (le chrétien) entra chez lui, baisa la terre et dit : «Ô maître, à toi (appartient) la grâce! Je suis venu vers toi : tout ce que je possède vient de ta faveur et ce que j'ai obtenu vient de ta puissance, et j'ai beaucoup de tes faveurs et de tes aumônes dont je n'ai pas besoin.» Alors le Khalife lui montra sa bonne humeur et lui dit : «Nous avons rétabli ce qui est licite[5].» Il se fit

[1] Passage obscur. Le texte dit : l'ennemi, le succès surgissait pour lui et la crainte de nous.

[2] Mot à mot : «cet événement compliqué».

[3] Mot douteux.

[4] Mot à mot : «cet émir aimé».

[5] Ou : nous avons résolu une difficulté.

humble, baisa la terre devant lui et lui présenta ses services; le Khalife reprit : « Éprouves-tu un désir que je puisse satisfaire ou un besoin qui dépende de moi? — Ô maître, dit-il, j'ai sur tes aumônes un désir qui n'est pas coûteux[1]. — Dis ce que tu veux, et ce que tu désires te sera assigné. Je n'ai rien à te refuser[2]. — Ô maître, dit-il alors, mon intention est de construire une église près de ma maison, car l'église est éloignée de ma famille et toutes les fois qu'ils s'y rendent, les enfants des musulmans les dérangent et les insultent. » Alors le Khalife lui dit : « Ceci est facile; descends chercher la signature des juges et reviens chez moi, car leur signature écartera tout blâme de leur part et de la part du peuple et des censeurs; leur signature restera comme le sabre tranchant et après cela j'écrirai, moi, ma signature au-dessus de celle des juges et quiconque te contredira, tu lui couperas le cou. » Alors il descendit de chez le Khalife, joyeux, content, et n'alla pas à son hôtel, mais se dirigea chez le juge, lui donna quelque gratification, prit sa signature et fit de même avec chacun des juges de même espèce; il y en avait parmi eux beaucoup de catégories : les uns écrivirent leurs signatures et ne se fièrent pas à lui[3], les autres reçurent (une gratification) de lui et lui écrivirent (leurs signatures); bref, il prit les signatures de tous, depuis les plus grands jusqu'aux plus petits. Il monta chez le Khalife et lui fit voir leurs signatures et, à l'instant, le Khalife lui prescrivit qu'il construirait une seule église. Il lui fixa une somme d'argent[4] du Trésor public (Baït al-mâl), mais il se prosterna et dit : « Ô maître, j'ai fait le vœu que l'église serait bâtie avec mon argent. » Alors il lui répondit : « Préoccupe-toi des ennemis et celui qui t'attaquera, fais-le moi connaître, afin que je me paye sur son existence et que je coupe sa vie ». Le chrétien envoya à la place forte de Damiette et à Alexandrie pour demander des bois; il lui vint des bois de deux-cent dix églises, partie avec son argent, partie comme service pour lui (à titre gracieux). Ses vues étaient de commencer la construction de deux églises, l'une au nom de Sergius et l'autre au nom de sainte Barbâra et d'achever leur construction avec la permission de Dieu[5] (qu'il soit exalté!), dans sa bonne direction et son salut. Personne n'osa faire une seule objection contre lui et lorsque

[1] Mot à mot : « nombreux ».

[2] Mot à mot : « tu as des désirs sans refus ».

[3] *i. e.* ne voulurent rien accepter de lui. Passage douteux.

[4] Mot à mot : « des dirhems ».

[5] *i. e.* de les commencer sans autorisation et de s'en remettre à Dieu pour se voir accorder la permission de les achever.

les deux églises furent terminées à l'intérieur d'après la meilleure disposition et le plus parfait arrangement, comme la colombe blanche, le père patriarche y fit le prône et ce fut une allégresse considérable à Miṣr parmi les Coptes.

Quelque temps après, le Khalife entendit raconter que le vizir avait bâti deux églises; il le fit venir, le chassa, le repoussa et lui commanda d'abattre l'une d'elles, de démolir celle qu'il choisirait, et de laisser debout celle qu'il admirerait (le plus). Alors il descendit, portant sur lui l'arrêt; il était abattu, brisé; il vint ainsi à l'église de Sergius. Il resta alors saisi d'étonnement de la beauté de sa construction, de sa régularité[1], de son équilibre et de son ampleur. Il disait : « Celle-ci, je ne la démolirai pas ». Puis il la laissait et venait à l'église de Barbâra, la regardait, soupirait et criait (témoignant) de la violence (de son) chagrin; alors il disait : « Celle-ci, je ne la démolirai pas, je viendrai démolir l'autre ». Puis les gardes le prenaient et allaient à l'autre église, ayant à leur suite des musulmans qui portaient du pain pour manger et de l'eau pour boire[2], et munis de haches et de pelles pour la démolition. Lorsqu'il arriva à l'église de Sergius, il la regarda, plein d'angoisse; il (refusa) de manger et de boire; bref, il se mit à passer de l'une à l'autre, ne pouvant ouvrir la bouche et dire : « Démolissez celle-ci ». Mais le Khalife avait ordonné aux gardes de prendre patience jusqu'à ce qu'il aurait choisi l'une d'entre elles pour la démolir. Ils attendirent donc patiemment après lui. Quant à lui, accablé d'outrages[3], de soupirs, d'affliction, d'abstinence, de soif et de cette marche entre les deux églises, abreuvé des affronts de ses ennemis, la vésicule qui contenait son fiel creva et il tomba mort. Il s'appuya aux murs des deux églises, ses deux yeux se renfoncèrent dans ses orbites, ses regards devinrent fixes et il fit signe aux assistants de lui verser à boire un peu d'eau. Ils lui apportèrent de l'eau, mais ils le trouvèrent mort[4]. Dieu avait donné le repos à son âme. Les gardes montèrent aussitôt chez le Khalife et lui apprirent la mort du vizir. Cette mort lui fut pénible et causa chez lui une grande émotion. Il posa (sa) serviette sur son visage, versa des pleurs amers et tomba en défaillance par suite de sa violente tristesse, disant : « A partir d'aujourd'hui, mes affaires iront à la diminution et à la perte ! » Alors les grands et les émirs se levèrent, baisèrent la terre devant

[1] Mot à mot : « de sa forme carrée ».
[2] Passage obscur.
[3] Mot à mot : « à cause de la tromperie . . . »
[4] Mot à mot : « qui venait de mourir ».

lui et dirent : «Dieu! Dieu! Dans tes affaires, Dieu te suffit. Parmi les hommes, il y en a beaucoup comme lui et de plus fidèles que lui; les prophètes sont morts malgré la perfection de leur dignité[1], ainsi que les rois et les Khalifes, les Chosroès et les Césars, et le monde n'a jamais été appauvri à cause d'eux. Que Dieu accorde une prolongation dans l'échéance (de la mort) de notre maître le Khalife (lieutenant) de Dieu sur Sa terre. C'est toi, à qui le temps manque et pour qui luttent les existences, parce que toi, tu es de la quintessence mahométane, tu es une personne comme il y en a peu : tu auras besoin de temps[2]. Que Dieu prolonge ton existence! Voilà ce qu'il t'a donné au tombeau de ton père et de tes aïeux vénérés. Quitte ton chagrin[3], dilate ton âme et étends ton espérance!» Alors il leur dit : «Par Dieu! ô émirs, celui-ci était le meilleur des vizirs et le meilleur des conseillers. J'ai toujours été béni pour (avoir suivi) son avis et son conseil. Toutes les fois que je l'ai interrogé, il m'a répondu par cœur, (me donnant les explications) d'un registre de comptabilité». Ils dirent alors : «Ô maître, c'est vrai ce que tu retraces et nous, nous savons tout cela à son sujet et plus encore[4], parce qu'il était le plus habile comme travail et comme zèle». Le Khalife ordonna à l'instant de laisser l'autre église et de prodiguer des honneurs aux gens du vizir, à sa femme et à sa fille. Alors on laissa les deux églises bâties et elles (sont restées) jusqu'à nos jours. Il n'y a pas à Miṣr de plus belles constructions qu'elles. Lorsque le vizir fut mort entre les deux églises, ses gens, sa femme, ses filles et ses enfants vinrent le voir et poussèrent sur lui de grands gémissements au point qu'ils firent pleurer le roc des larmes de sang. Cette nuit-là, lorsqu'ils l'ensevelirent dans l'église de Barbâra, il descendit du ciel, sur son tombeau, une lumière qui remplit l'espace[5], au point que les musulmans pensèrent que la ville avait été incendiée, et que les on-dits[6] se répandirent parmi eux. Les uns disaient que c'était la foudre qui était descendue du ciel pour brûler l'église des chrétiens, d'autres disaient que ce n'était pas la foudre et que si c'était la foudre, l'église

[1] i. e. de leur rang dans le Paradis.

[2] Ou : «à cause de qui l'époque serait appauvrie (si tu mourais)».

[3] Mot à mot : «détache ce qui est en toi».

[4] Mot à mot : «plus complet».

[5] Mot douteux. La racine سقع, سطع dans notre manuscrit, désigne l'action de monter et de se répandre de la lumière, des rayons solaires, de l'aurore. Il est clair qu'il est question ici d'une lumière céleste.

[6] Mot à mot : le «il a dit» et le «on a dit».

et la ville auraient été incendiées, que ce n'était qu'un éclair qui avait illuminé tout; d'autres dirent que les chrétiens avaient eu connaissance[1] d'un endroit où un feu s'était allumé en voltigeant sur les côtés de l'église et aussitôt ils montèrent vers la ville ainsi que les piétons, les gardes du corps, les troupes de la garde et les chaikhs des quartiers (*hârat*) : tout le monde voulut aller vers l'église. Ils entrèrent dans l'église neuve; ils trouvèrent alors une lumière d'auprès de Dieu, comme une colonne de feu qui enveloppait tout, depuis la partie supérieure (de l'église) jusqu'au tombeau que l'on avait réservé au vizir. Lorsque le matin fut arrivé, ils informèrent le Khalife de ce qui s'était passé, alors il dit : «Je suis le premier qui ajouterai foi à ce (récit) parce que mon secrétaire était un homme béni, un prince évident, de la main, de l'œil et du corps; rien de mauvais ne me sera démontré à son sujet. Que Dieu (qu'il soit exalté!) lui fasse miséricorde!» et à l'instant même et sur l'heure il fit demander son fils, qui n'avait pas encore atteint sa majorité. Le jeune homme accourut à son service, se prosterna, baisa la terre et montra la bonne éducation qu'il avait reçue de son père. Le Khalife s'élança au-devant de lui et le regarda; alors il le vit qui présentait un extérieur plein de santé, une figure douce, une langue agréable, une parole éloquente. Il s'en réjouit donc et lui dit[2] : «Ô mon enfant, certes ton père est mort, mais moi aujourd'hui je te tiendrai lieu de père». Alors le jeune homme lui témoigna sa déférence et tomba le visage à terre devant le Khalife. Celui-ci le fit avancer au diwân de son père et il vit ses secrétaires bons et mauvais; alors il demanda un des professeurs d'écriture et le lui remit en lui disant : «Occupe-toi de l'instruction de ce jeune homme et je te paierai moi-même». Alors il le reçut et s'appliqua assidûment à son instruction. Le jeune homme était habile, adroit, intelligent, doué de sagacité, éveillé, et surtout il désirait ardemment la charge de son père; en moins d'une année, il apprit les principes du calcul et de la calligraphie, le bon arabe, depuis les principes et la grammaire, et Dieu (qu'il soit exalté!) acheva son éducation en toute branche de science[3]. Il fut confirmé dans la charge de son père et se mit à faire de nombreuses aumônes sur le tombeau de son père. Il faisait des fêtes, chaque année, à la sainte, et, jusqu'à nos jours,

[1] Mot douteux.
[2] Mot à mot : «en jouant».
[3] Mot à mot : «le perfectionna de toute bonne science».

la commémoration de la sainte Barbâra (s'est perpétuée) trois fois par an. Ils la font sans jamais s'interrompre et dans la nuit du 4 (du mois) de Kânoûn, jour de fête de la sainte Barbâra, se réunissent dans cette église toutes sortes de Coptes habitant à Miṣr et au Caire au point que la ville est bondée de monde et la plupart des musulmans (y) viennent en procession[1]. On raconte parmi les hommes des merveilles et des étrangetés sur le corps de la sainte; certains hommes viennent secrètement et oignent d'huile leurs visages sur son corps pur, demandant une bénédiction pour l'huile de (leurs) lampes[2]. La plupart d'entre eux ont en elle une confiance illimitée; ils donnent son nom à leurs filles et ne se soucient de personne[3]; la moitié des femmes d'Égypte portent le nom de Barbâra et personne ne trouve cela mauvais : c'est devenu une habitude parmi les hommes de nommer leurs filles par ce nom. Que ses bénédictions et ses prières soient avec celui qui a mis tout son zèle à écrire[4] cette vie glorieuse; le Maître pourvoira à son remplacement et le bénira, lui pardonnera ses péchés et donnera le repos à son âme et aux âmes de ses enfants par les prières de la dame, la Pure, l'Honorée, la Sainte Barbâra. Amen! Amen! Amen!

(Sera continué.)

G. Salmon.

[1] Mot à mot : «à la manière d'un convoi funèbre».

[2] L'huile des lampes que les Coptes entretenaient constamment allumées dans leurs habitations.

[3] Passage douteux.

[4] Mot à mot : «qui s'est appliqué et a écrit».

INSCRIPTIONS CHRÉTIENNES

DU MUSÉE DU CAIRE

PAR

M. G. LEFEBVRE.

Depuis qu'ont paru les *Coptic Monuments* de M. Crum[1], le Musée du Caire a acquis environ soixante-dix stèles chrétiennes, grecques et coptes, sans compter un certain nombre de fragments peu importants. Chargé par l'École française d'Athènes[2] de recueillir les inscriptions *grecques chrétiennes* d'Égypte, je ne pouvais pas négliger celles qui venaient d'entrer au Musée du Caire, pour modestes qu'elles fussent. Par la même occasion, j'ai cru bon de prendre une copie des inscriptions coptes[3].

Je publie quarante-deux de ces inscriptions, vingt-sept grecques et quinze coptes. Je laisse de côté, pour le moment, une vingtaine de stèles rapportées d'Antinoë, en 1902, par M. Gayet, qui a confié le soin de les publier à M. Seymour de Ricci.

La provenance de douze de ces inscriptions m'est inconnue; deux viennent de Tounah, comme l'indique le *Journal d'entrée;* deux d'Erment et deux du Vieux-Caire, probablement; les autres, que signale une marque rouge, tracée au dos de la stèle, ont dû être trouvées à Antinoë par M. Gayet, en 1900 et

[1] W. E. Crum, *Coptic Monuments* (*Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, nos 8001-8741), Caire, 1902. Il est nécessaire de consulter en même temps le compte rendu que vient de faire de cet ouvrage M. Carl Schmidt, *Götting. Gelehrt. Anz.*, 1903, n° 3.

[2] L'École française d'Athènes prépare la publication d'un *Corpus des Inscriptions chrétiennes* de langue grecque. La partie de ce *Corpus* relative à l'Égypte m'a été confiée. Je recevrai avec reconnaissance les communications et renseignements de tout genre, pouvant intéresser mon travail, que d'Égypte ou d'Europe, on voudra bien m'adresser.

[3] Les inscriptions ci-dessous reproduites ne sont pas encore cataloguées. Deux d'entre elles ont été seulement consignées sur le Journal d'entrée.

1901 : celles qu'a fournies la campagne de 1902 portent en effet le même signe distinctif.

Les inscriptions grecques sont reproduites en *caractères coptes thébains*, comme dans les *Coptic Monuments*. J'en donne aussi une transcription, en minuscules grecques; je complète au moyen de crochets ronds (...) les mots abrégés ou les lettres oubliées par le lapicide; je restitue au moyen de crochets carrés [...] les lacunes du texte; les crochets pointus ⟨...⟩ indiquent que la lettre qu'ils renferment est à supprimer. Les lettres pointées sont d'une lecture douteuse. Je n'ai généralement pas relevé les fautes d'orthographe, les bizarreries de syntaxe ou les phénomènes d'*iotacisme*. Dans les inscriptions coptes, je sépare les mots, suivant l'usage ordinaire, et j'indique les restitutions, *sur le texte même*, au moyen de crochets carrés.

Ce recueil est divisé en deux parties, l'une consacrée aux inscriptions grecques, l'autre aux inscriptions coptes. J'ai signalé brièvement à la fin de chaque section, les fragments grecs et coptes que j'ai ramassés au Musée parmi ces inscriptions mieux conservées. On trouvera enfin, à la suite de ce travail, huit inscriptions coptes, qui proviennent des fouilles que nous avons faites à Tehneh, cet hiver, M. Pierre Jouguet et moi.

Il me reste à remercier M. Gayet, qui m'a si aimablement autorisé à copier et à publier toutes les inscriptions qu'il a trouvées à Antinoë, tant cette année, que pendant ses précédentes campagnes.

I. — INSCRIPTIONS GRECQUES.

1. Calcaire. — Provenance inconnue. — Sur une colonnette, haut. 0 m. 51 cent., larg. 0 m. 12 cent., au-dessous d'un chapiteau à palmettes, en partie brisé.

⳨ ⲒⲤ ⲬⲤ	⳨ Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς.
ⲈⲒⲤⲐⲈⲞⲤ	Εἶς Θεὸς
ⲞⲂⲰⲎⲐⲰ	ὁ βωηθῶ-
ⲚⲀⲘⲎⲚ	ν, ἀμὴν
ⲀⲘⲎⲚ	ἀμὴν
ⲀⲘⲎⲚ	ἀμήν.
✠ ⲔⲨⲢⲞⲤ	✠ Κῦρος

ΟΙΚΟΝΟΜΟϹ — οἰκονόμος

ЄΚΟΙΜΗΘΗ — ἐκοιμήθη.

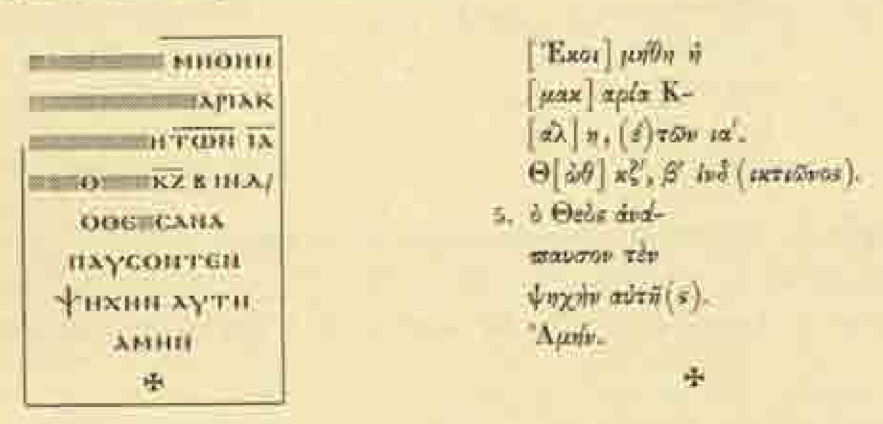
ΧΟΙΑΧ Β̄ — 10. Χοιὰχ β′,

Є̄ ΙΝΔΙΚ — ε′ ἰνδικ(τιῶνος).

Ligne 1. Sur le monogramme ⳩, v. Carl Schmidt. *Ein altchristliches Mumienetikett*, dans *Aeg. Zeitschr.*, 1894, p. 58-59.

Ligne 8. Un autre Κῦρος οἰκονόμος, dans une inscription d'Erment, Crum, *Copt. Mon.*, n° 8478.

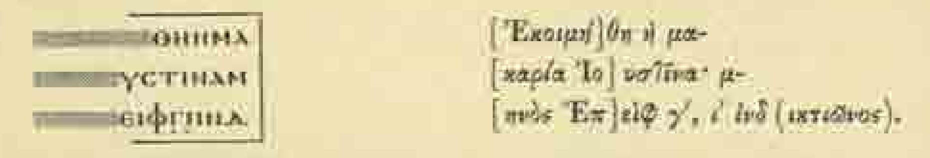
2. Calcaire. — Provenance inconnue. — Deux fragments : partie supérieure (brisée à gauche), haut. 0 m. 365 mill., larg. 0 m. 29 cent.; partie inférieure, haut. 0 m. 36 cent., larg. 0 m. 465 mill.



[Ἐκοι]μήθη ἡ
[μακ]αρία Κ-
[άλ]η, (ἐ)τῶν ια′.
Θ[ὼθ] κζ′, β′ ἰνδ(ικτιῶνος).
5. ὁ Θεὸς ἀνά-
παυσον τὴν
ψυχὴν αὐτῆ(ς).
Ἀμήν.
✠

Ligne 3. ΤΩΝ est l'abréviation de ἐτῶν. La lettre η qui précède, est la finale du nom propre Κάλη, *CIG.*, IV, 9297; dans les inscriptions, l'accent est sur ά.

3. Calcaire. — Provenance inconnue. — Lacune à gauche. Haut. 0 m. 15 c., larg. 0 m. 19 cent.



[Ἐκοιμή]θη ἡ μα-
[καρία Ἰο]υστῖνα· μ-
[ηνὸς Ἐπ]ιφ γ′, ι′ ἰνδ(ικτιῶνος).

4. Calcaire. — Provenance inconnue. — Haut. 0 m. 40 cent., larg. 0 m. 41 cent. Deux lignes et demie de texte, très frustes.



Ligne 1. L'ω, si c'en est un, a la forme ancienne Ω.

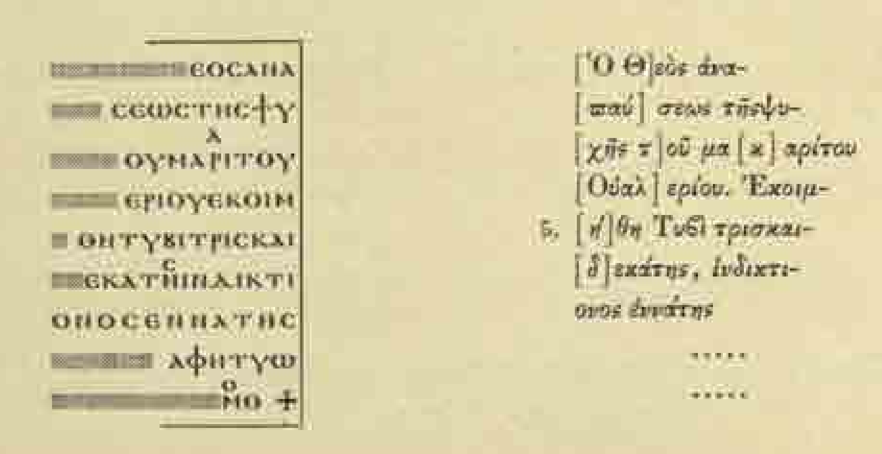
5. Marbre. — Vieux-Caire. — Le marbre, la gravure, la comparaison avec l'inscription conservée à Alexandrie sous le n° 246 (Botti, *Steli christiane....* dans *Bessarione*, VII, 1900, p. 441, n° V) m'inclinent à croire que cette stèle et la suivante viennent du Vieux-Caire. Haut. 0 m. 29 cent., larg. 0 m. 29 cent.

ЄΚΟΙΜΗΘΗΟΤ𐅹	Ἐκοιμήθη ὁ τ(ῆς)
ΜΑΚΑΡΙΑСΜΝΗ	μακαρίας μνή-
ΜΗСΙΩСΗΦ𐅹	μης Ἰώσηφ(ος)
ΜΗΝΙΦΑΡΜ𐅹	μηνὶ Φαρμ(ουθὶ)
ΙΗΙΝΔ Η ✠	5. ιη', ἰνδ(ικτιῶνος) η'. ✠

Ligne 3. Ἰώσηφ(ος), variante connue de Ἰώσηπος, cf. *CIG.*, IV, 9021. On trouve de même Ἰόσαιφος, *CIG.*, III, 5366.

Ligne 4. Les derniers mots des lignes 1, 3, 4 sont abrégés par le sigle 𐅹.

6. Marbre. — Vieux-Caire. — Stèle brisée à gauche. Haut. 0 m. 30 cent., larg. 0 m. 25 cent.



Lignes 1 et 2. Cf. l'inscription n° 19 de mes *Inscriptions Grecques d'Égypte*, dans *BCH.*, XXVI, p. 456.

Lignes 8 et 9. Le sens de ces deux lignes, dont la dernière est d'une lecture douteuse, m'échappe complètement.

7. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée à la partie supérieure. Haut. 0 m. 32 cent., larg. 0 m. 40 cent.

......O......	....ο....
ΟΔΟΥΛΟC	ὁ δοῦλος
ΤΟΥΘΥΜΕΧΙΡ	τοῦ Θ(εο)ῦ. Μεχὶρ
ΙΕ ΙΝΔ Γ	ιε', ἰνδ(ικτιῶνος) γ'.

8. Granit. — Antinoë. — Haut. 0 m. 36 cent., larg. 0 m. 27 cent.

ΙΒ	ιβ'.
ΕΚΟΙΜΗ	Ἐκοιμή-
ΘΗΖΕΥ	θη Ζεύ-
CΚΟΡΟC	σκορος.
ΜΕCΟΡΗ	ὁ. Μεσορὴ
ΙΒ	ιβ'.

Ligne 3. Ζεύσκορος (ύ n'est pas sûr). Mot inconnu; même signification que Διόσκορος.

Ligne 6. Noter la répétition de la date.

9. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée au sommet. Haut. 0 m. 17 cent., larg. 0 m. 19 cent.



....
φαμ ι',
ἰνδ(ικτιῶνος).
Ἀμήν.

10. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée en bas. Haut. 0 m. 14 cent., larg. 0 m. 29 cent.

✠ ΚΕ ΘΣ ΑΝΑ	Κ(ύρι)ε Θ(εὸ)ς ἀνά-
ΠΑΥCΟΝ ΤΗΝ	παυσον τὴν
ΨΥΧΗΝ ΤΟΥ ΜΑ	ψυχὴν τοῦ μα-
ΙΟΥ	[καρ]ίου.....

11. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée en haut et à droite. Haut. 0 m. 21 c., larg. 0 m. 19 cent.

	....
ΜΩ	μω.....
ΦΑΜΕ	Φαμε[νὼθ... τῆς]
ΕΝΝΑΤΗC	ἐννάτης [ἰνδικτιῶνος].
Ο ΘΣ ΑΝΑΠ	Ὁ Θ(εὸ)ς ἀνάπ[αυσον].
ΑΜΗΝ	Ἀμήν.

12. Calcaire. — Antinoë (la provenance est indiquée à l'encre noire, au bas de la pierre). — Haut. 0 m. 97 cent., larg. 0 m. 44 cent. Cette stèle fut postérieurement recouverte d'une couche de plâtre destinée à porter une inscription peinte en rouge : il en reste quelques traces qui gênent la lecture, à droite.

✠ ΔΙΟCΚΟΡ	✠ Διόσκορ-
ΟCΟΘΕΟC	ος · ὁ Θεὸς
ΝΑΠΟCΤΗ	[ἀ]νάποσ(ον) τὴ(ν)
ΨΗΧΗΙΑ	ψηχὴ(ν) · ια'
ΠΑΡΜΟΥΘΙ	Παρμουθί.
ΑΜΗΝ	Ἀμήν.
.....	.....

Ligne 5. La forme παρμουθι pour φαρμουθι est commune dans le grec d'Égypte: c'est d'ailleurs l'orthographe ordinaire du mot dans les inscriptions coptes.

Ligne 7. Quelques lettres, d'une lecture douteuse, représentant vraisemblablement l'indiction ou l'ère des Martyrs.

13. Calcaire. — Antinoë. — Deux fragments. Stèle cintrée dont la partie

supérieure de droite est seule intacte. Lettres rouges. Haut. o m. 23 cent., larg. o m. 31 cent.



14. Calcaire. — Antinoë. — Deux fragments : fortes lacunes à droite. Haut. o m. 37 cent., larg. o m. 37 cent.



15. Calcaire. — Antinoë. — Haut. o m. 25 cent., larg. o m. 30 cent. Stèle brisée de tous côtés, excepté à gauche.



Ligne 3. Ἀστερία, nom d'une sainte bien connue.

16. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée en haut et à droite. Hauteur o m. 51 cent., larg. o m. 21 cent.

ΓΠΙΛ, Ι
ΟΘΘΟΟC
ΠΑΥCΕΤ
ΨΥΧΗ
ΤΟΥΑΜ

. . . .
γ', ἰνδ(ικτιῶνος) ι[δ]'.
Ὁ Θεὸς [ἀνα]-
παύσε τ[ὴν]
ψυχὴ[ν αὐ]-
τοῦ. Ἀ[μήν].

Ligne 1. γ' doit être le quantième du mois; après ΠΙΛ, je crois voir un Ι et le commencement d'un Λ.

Lignes 2 *et* 3. [ἀνα]παύσε, pour ἀναπαύσῃ?

Ligne 5. Après ΤΟΥ, Λ est certain; après Λ, peut-être le commencement d'un Μ.

Les deux inscriptions qui suivent proviennent des fouilles faites par M. Gayet à Antinoë en 1902. Elles avaient été oubliées à Cheikh-Abadeh, où je les ai retrouvées et copiées : elles doivent entrer prochainement au Musée du Caire.

17. Calcaire. — Antinoë. — Haut. 0 m. 40 cent., larg. 0 m. 62 cent. Les lettres des lignes 1 et 2 ont 0 m. 035 mill. de hauteur; celles de la ligne 3, gravées à la pointe et d'une lecture difficile, ont 0 m. 05 cent.

+ ΗΚΟΕΙΜΗΘΗΟΜΑΚΑ
ΡΙΟCCΑΧΑΡΙΑC
ΠΑΥΗΙΘLΗ
+

(sic)
Πκοσιμώθη ὁ μακά-
ριος Σαχαρίας.
Παϋνὶ θ' Lν'.

18. — Calcaire. — Antinoë. — Deux fragments; celui de droite très fruste et incomplet. Il ne reste que la partie inférieure de la stèle.

ΚΚΑΙΔΕΚΑΤΗCΤ
ΥΦΑΡΜΟΥΘΙΜΗΝΟ
CΤΗCΠΑΡΟΥ ΗC
ΕΚΤΗCΙΝΔΙΚ ΚΥΡ
ΙΕΑΝΑΠΑΥCΟΝΤΗ[ ]
[ ]ΥΧΗΝΙΗCΤΑΑ

. . . . [ἕ]-
κ καὶ δεκάτης τ[ο]-
ῦ Φαρμουθὶ μ[η]νὸ-
ς τῆς παρού[σ]ης
ἕκτης ἰνδικ(τιῶνος). Κύρ-
ιε ἀνάπαυσον τὴ[ν]
[ψ]υχὴν . . . . .

Ligne 6. Ι est surmonté d'une barre d'abréviation; la dernière lettre semble

être un ⲁ collé à un ⲁ, à moins que ⲁ n'ai été refait sur un ⲁ gravé par erreur. L'ensemble doit former un nom propre féminin.

Les sept dernières inscriptions, assez frustes, proviennent également d'Antinoë, où elles ont été trouvées, cette année même, par M. Gayet : j'ai pu les copier à Cheikh-Abadeh. Comme les n[os] 17 et 18, ces stèles entreront incessamment au Musée du Caire.

19. — Marbre. — Antinoë. — Haut. 0 m. 45 cent., larg. 0 m. 37 cent.

ЄΚΟΙΜΗΘΗ	Ἐκοιμήθη
ΟΜΑΚΑΡΙΟС☧	ὁ μακάριος☧
ΜΑΓΙСΤѠΡ	Μαγίστωρ,
ЄΤѠΝ ΛΒ ΧΜΓ	ἐτῶν λϐ ΧΜΓ.
ΠΑΧѠΝ ΙΓ	5. Παχὼν ιγ',
ΙΝΔ ΙЄ	ἰνδ(ικτιῶνος) ιε'.

Ligne 4. Je crois distinguer une croix dans l'intérieur du Γ de ΧΜΓ.

Ces initiales, qui figurent sur un grand nombre de papyrus et d'inscriptions d'époque chrétienne, ont été expliquées différemment : on a voulu y voir un cryptogramme numérique = 643 (Krall, *Mitth. Erzh. Rainer*, I, 127), — les initiales des mots Χριστὸ, Μιχαὴλ, Γαβριὴλ (de Rossi, Bayet), — celles de Χριστὸ, Μαρία, Γαβριὴλ (Révillout, *Mél. d'Arch.*, I, p. 189). Sur ces trois interprétations, voyez Stern, *Aeg. Zeitschrift*, 1886, p. 73. M. Grenfell semble avoir trouvé, sur un fragment de papyrus de la Bodléienne, la véritable explication : ΧС ΜΑΡΙΑ ΓЄΝΝΑ = Χριστὸ (ν) Μαρία γεννᾷ (*Greek Papyri*, II, p. 151). Tel serait donc le sens de la formule ΧΜΓ dans les documents que nous ont conservés les papyrus. Mais, comme le remarque justement M. Th. Reinach (*Byzant. Zeitschrift*, 1900, p. 60), si l'explication de M. Grenfell est vraie pour les papyrus, elle l'est aussi pour les inscriptions.

Or, nous avons une preuve *directe*, que cette interprétation est valable pour les épitaphes aussi bien que pour les papyrus. Il existe en effet au Musée du Caire une inscription d'Assouan (ou de Nubie), qui me paraît avoir exactement la même importance que le fragment de papyrus de la Bodléienne. C'est l'inscription n° 8397, publiée pour la première fois, en 1883, par

Miller, d'après une copie de M. Maspero (*Rev. Arch.*, 1883, I, p. 203) et reprise par M. Révillout (*Rev. Égypt.*, IV, p. 11). On n'y lit pas seulement les initiales ΧΜΓ [1], mais *en toutes lettres*, aux lignes 21 et 22 : ΧΡΙΣΤΟΥ ΜΑΡΙΑ ΓΕΝΝΑ qui est bien, je crois, l'équivalent du ΧΣ ΜΑΡΙΑ ΓΕΝΝΑ du papyrus de la Bodléienne. Le premier mot des deux textes est fautif, mais l'un et l'autre nous permettent de retrouver la véritable formule, et pour les papyrus et pour les inscriptions : Χριστὸ(ν) Μαρία γεννᾷ. — Ce texte confirme donc l'interprétation que proposait M. Grenfell et résout définitivement la question.

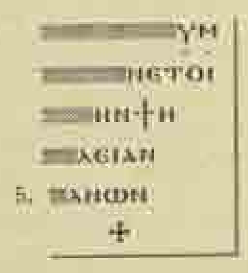
20. Calcaire. — Antinoë. — Haut. 0 m. 19 cent., larg. 0 m. 225 mill., hauteur des lettres 0 m. 065 mill. Traces de rouge.

ΔΙΔΥΜΗ	Διδύμη.
L ΛΖ	L λζ'.

21. Calcaire. — Antinoë. — Deux fragments; stèle incomplète et fruste. Haut. 0 m. 18 cent., larg. 0 m. 25 cent.

†ΥΠΕΡΑ	Ὑπὲρ ἀ-
ΝΑ[ ]ΑΥ	να[πα]ύ-
ΣΕ[ ]ΤΗ	σε[ως] τῆ(ς)
Ψ[ ]Η	ψ[υχῆς τ]ῆ(ς)...

22. Calcaire. — Antinoë. — Haut. 0 m. 23 cent., larg. 0 m. 25 cent. Stèle très incomplète (lacunes en haut et à gauche); grecque ou copte?



Ligne 3. † est-ce une croix, un ψ ([τ]ὴν ψυ[χὴν]) ou un ṅ copte?

[1] Les inscriptions d'Égypte où figure ce sigle sont, à ma connaissance, au nombre de *sept*.

23. Marbre. — Antinoë. — Stèle cintrée très incomplète. Haut. o m. 14 cent., larg. o m. 10 cent.



. . . . . . νι
[ἐτῶ]ν ια'
[Με]σορ
[ἡ . . ἰ]νδικ(τιῶνος).

24. Calcaire. — Antinoë. — Lettres rouges. Haut. o m. 24 c., larg. o m. 22 c.



Θιεν(ουσεῖρις) (?)
Πατσῆ-
νε ἀπὸ
Ψ[ερ]κίς.
5. Ε[ὐψύ]χι.

Ligne 1. Θιεν(ουσεῖρις); restitution conjecturale : ce nom se trouve dans les inscriptions encore inédites de Tehneh, et je n'en connais pas d'autre commençant par Θιεν. Après ΘΙΕΝ, il faut supposer que le signe d'abréviation ↘ a disparu.

Ligne 2. Πατσῆνε, variante de Πασῖνε, mot égyptien : cf. Spiegelberg, *Aeg. und. Griech. Eigennamen*, n° 170.

Ligne 3. ἀπὸ . . . Le pays d'origine du mort est fréquemment indiqué sur les tablettes de momies. Ψερκίς (variante possible Ψελκίς), cf. Letronne, *Inscr. gr. et lat. d'Égypte*, II, p. 300.

25. Calcaire. — Antinoë. — Deux fragments. Haut. o m. 63 cent., larg. o m. 30 cent.



Ἐκ[οιμή-]
θη ὁ [μ]α[κά]-
ριο(ς) ἀ[ββ]ᾶ
Φοιβάμμ-
5. ων ἀναχω-
ρετής·
μηνὸς [Ἀ]-
θὴρ κ'
γ' ἰνδ(ικτιῶνος).

Ligne 3. La grandeur de la lacune et les traces visibles d'un ⲃ devant ⲁ final permettent de restituer avec certitude le mot ἀϐϐᾶ.

Comme l'a démontré M. Révillout[1], si ⲁⲡⲁ et ⲁⲙⲁ appartiennent surtout au dialecte thébain, ⲁⲃⲃⲁ et ⲁⲙⲙⲁ se rencontrent plutôt dans le dialecte memphitique. C'est à ces dernières formes que le grec a emprunté ἀϐϐᾶ, ἀϐϐᾶς. Ce mot n'est donc pas, comme on l'a dit, plus *cérémonieux* qu'ἀπᾶ[2] : en copte, c'est un mot d'un dialecte différent, et en grec, c'est la seule forme régulière. Il est passé en latin, et, d'*abbas* fut tiré le féminin *abbatissa*, qui remplaça la forme gréco-copte ⲁⲙⲙⲁ, ἀμμᾶ.

26. Grès. — Erment. — Stèle en forme de portail d'église, avec fronton orné d'un fleuron et deux croix, l'une à droite, l'autre à gauche du fronton (voir une stèle du même genre dans Crum, *Copt. Mon.*, pl. XV, n° 8484). La pierre est brisée en bas. Haut. 0 m. 58 cent., larg. 0 m. 44 cent.

……ⲎⲚ	[Ἀμ]ήν.
ⲈⲒⲤⲐⲈⲞⲤⲞⲂⲞⲎⲐⲰⲚⲀⲘ	Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν· ἀμ-
……ⲞⲨⲤⲦⲒ̈ⲚⲀ	ᾶ [Τ]ουσῖνα
……ⲀⲔⲔ	. . . . ⲁⲕⲕ
ⲞⲠⲀ……ⲈⲚⲘⲎⲚⲒⲘ	5. ⲟⲡⲁ . . . . . ἐν μηνὶ Μ-
ⲈⲬⲈⲒⲢⲒ…ⲦⲎⲤⲌ̄ ⲒⲚⲀ	εχεὶρ ι, τῆς ζ' ἰνδ-
ⲒⲔ̄ ⲘⲎⲖⲨⲠⲎⲐⲈⲒⲤⲞⲨ	ικ(τιῶνος). Μὴ λυπηθῇς, οὐ-
……	[δεὶς γὰρ ἀθάνατος ἐν]
	[τῶι κόσμωι τούτωι].

Ligne 2. ⲁⲙⲁ, cf. n° 42.

Ligne 3. Aucune trace de lettres après [Τ]ουσῖνα.

Ligne 7. Cette acclamation : Μὴ λυπῇς (ou plus rarement : μὴ λυποῦ, μὴ λυπηθῇς) οὐδεὶς γὰρ ἀθάνατος ἐν τῶι κόσμωι τούτωι, est fréquente sur les inscriptions ou les *tablai* funéraires d'Égypte[3]. L'origine paraît en remonter à

[1] *Mélanges d'Arch.*, t. I, p. 184, avec renvoi à l'*Histoire Lausiaque*, chap. CXXXVII et CXXXVIII.

[2] Crum, *Coptic Ostraka*, p. 49.

[3] *Rev. Arch.*, 1874, II, p. 250-252; *Rev. Ét. gr.*, 1894, VII, p. 296; et surtout Crum, *Coptic Monuments*, *passim*.

une formule païenne, particulièrement usitée en Syrie[1] : ΘΑΡϹΕΙ (ΕΥϮΥΧΕΙ, ΜΗ ΛΥΠΟΥ...) ΟΥΔΕΙϹ ΑΘΑΝΑΤΟϹ. De Syrie, elle se répandit dans la Cyrénaïque, dans les îles de l'Archipel, en Sicile, à Rome, en Gaule[2]. Elle fut même reprise, telle quelle, par les chrétiens, en Syrie et à Rome[3].

Mais, en Égypte, ceux qui s'en servirent, païens[4] ou chrétiens, ces derniers surtout, la modifièrent pour en changer l'esprit : ils substituèrent à cette consolation toute matérialiste : «Ne t'afflige pas de mourir puisque tout le monde meurt» l'acclamation pleine d'espérance dans un *au-delà* : «personne n'est immortel *en ce monde-ci*» : οὐδεὶς ἀθάνατος ΕΝ ΤΩΙ ΚΟϹΜΩΙ ΤΟΥΤΩΙ, ou encore, *sur cette terre* : ὑπὲρ γῆς[5]. On peut rapprocher de cette formule, la phrase copte : ΜΠΡΛΥΠΗ ΧΕ ΜΝ ΑΤΜΟΥ ΠΒΟΛ[6], ou mieux l'acclamation qui se rencontre trois fois dans les inscriptions publiées par M. Gayet, *Mém. Miss.*, III, pl. LXXIX, LXXXII, LXXXIV, et dont voici un exemple : ΜΗ ΛΥΠΗ ΜΑΡΙΑ ΜΗ ΑΤΜΟΥ ϨΙΧΜΠΚΑϨ (pl. LXXXIV); cf. *Copt. Mon.*, n° 8468, n° 8631, etc. La contre-partie est sous-entendue : «mais nous sommes immortels dans l'*autre monde*[7]».

27. Grès. — Erment. — Stèle en forme de portail d'église. Haut. 0 m. 69 c. larg. 0 m. 39 cent.

Sur le listel :

ΒΙΚΤΩΡ	Βικτωρ(ιανός)

[1] Renan, *Mission de Phénicie*, p. 183.

[2] E. Le Blant, *Rev. Arch.*, 1875, I, p. 311.

[3] M. Révillout pense que ces inscriptions des catacombes avaient été rédigées *pour* ou *par* des Syriens établis en Occident. «Les traditions de l'Église latine étaient aussi éloignées que possible de celles qu'on rencontre dans ces monuments écrits d'ailleurs dans une langue étrangère.» (*Rev. Ég.*, IV, p. 39.)

[4] Les *tablai* égyptiennes, portant la nouvelle formule, publiées par Le Blant dans *Rev. Arch.*, 1874, 2, p. 250-252, accompagnaient en effet des momies païennes. — M. Révillout a montré à plusieurs reprises combien les croyances sur la vie future, chez les Égyptiens de toutes les époques, étaient proches de la doctrine chrétienne touchant l'immortalité. Voyez ses deux articles, parus dans *Rev. Ég.*, : «Les Affres de la mort», et «Les prières pour les Morts dans l'Épigraphie Égyptienne».

[5] Le Blant, *Rev. Arch.*, 1874, II, p. 252.

[6] *Rev. Ég.*, IV, p. 28, n° 38.

[7] C'est encore cette formule que nous trouvons dans l'inscription du Musée du Caire,

Dans une sorte de médaillon (incomplet à gauche), l'inscription qui suit :

ΗΘΗΒΙΚΤΩΡΙΑΝΟC	['Εχοιμ]ήθη Βικτωριανὸς
ΗΙΘΠΠΑΥΝΙΚΗ	[ἐν Κ(υρί)ῳ ἔτ]η ιθ' ⟨π⟩ Παῦνὶ κη'.
ΛΥΠ ΘΗCΟΥΔΙC	[Μὴ] λυπ[η]θῇς, οὐδὶς
ΑΘΑΝ ΤΟCΕΝ	[γὰρ] ἀθάν[α]τος ἐν
ΤΩΚΟCΜΩ	5. τῷ κόσμω
ΤΟΥΤΩ	τούτω.

Ligne 1. ΒΙΚΤΩΡ, sur le listel, au lieu de ΒΙΚΤΩΡ[ΙΑΝΟC], par manque de place.

Ligne 2. ΗΙΘΠΠΑΥΝΙ. Lecture certaine, d'où l'on tire avec vraisemblance [ἔτ]η ιθ'. Quant à Π, devant ΠΑΥΝΙ, c'est une erreur du lapicide.

Je signale, pour mémoire, l'existence au Musée des fragments grecs suivants[1] :

a) Calcaire. — 15 × 9 ; et *b*) Calcaire. — 14 × 15. Ces deux fragments semblent se raccorder.

	ΙΤΟΥΟ

n° 9282, copiée jadis par MM. Jouguet et Milne, et publiée récemment par M. de Ricci, que la dernière phrase semble avoir embarrassé (*Rev. Arch.*, juillet-août 1902, p. 144-145) :

...:ΜΗΛΥΠΟΥΖΗΝΟΔΩΡΑ
ΟΥΔΙCΓΑΡΑΘΑΝΑΤΟCΕΝΚΟCΜΩ
ΤΟΚΥΡΙΑΜΟΥ

M. de Ricci transcrit :

...Μηλυπου Ζηνοδωρα
ουδ(ε)ις γαρ αθανατος εν κοσμω
το(υ) κυρι | ου αμ(ην)(?)

Tandis qu'il faut lire simplement :

...Μὴ λυποῦ, Ζηνοδώρα,
οὐδ(ε)ὶς γὰρ ἀθάνατος ἐν κόσμω
το(ύτω), κυρία μου.

«Ne t'afflige pas, Zénodôra ; car personne n'est immortel sur cette terre, ô mon épouse».

ΤΟ est l'abréviation de του, qui est lui-même pour τούτω. Nous trouvons précisément του remplaçant τούτω dans une inscription chrétienne d'Égypte publiée par M. Sayce (*Rev. Ét. gr.*, 1894, VIII, p. 296) : ΜΗ ΛΥΠΗC ΟΥΔΙC ΑΘΑΝΑΤΟC ΕΝ ΤΩ ΒΙΩ ΤΟΥ, ce que M. Sayce traduit : «Ne t'afflige pas, personne n'est immortel dans *cette* vie». D'autre part les formules κυρία μου, ἡ ἐμὴ κυρία ne sont pas inconnues dans l'épigraphie d'Égypte. Voir, par exemple, une série d'inscriptions (chrétiennes?) publiées par Agnew, dans *Archæologia*, XXVIII (1840), reprises par Lumbroso dans *Bulletino dell'Instit.*, 1876, p. 66.

[1] E. Le Blant, *Manuel d'Épigraphie chrétienne*, p. 83, a montré quel parti l'on pouvait tirer de pareils débris.

ΙΧΗ	CAΠOHM
KAΡ	ΙΩΤΑΤ

Ligne 2 et 3 : ... ἡ μ[α]καριωτάτ[η]. Le comparatif et le superlatif sont quelquefois employés au lieu de la forme positive ἡ μακαρία. Cf. une inscription de Tehneh encore inédite :

Ἐρήνιλλα | Ἀντινόου μα|καριωτέρα | ὅτι σεμνο|τάτη.

c) Calcaire. — 10 × 10.

OM	ὁ μ[ακάρι]-
OC	ος [. . . ἐκ]-
OI	οι [μήθη . . . . .]
	. . . .

d) Calcaire. — 38 × 36; grandes lettres de 7 à 8 centimètres.

OMO	. . . . .
ΗΘΑΙΝΔ	. . . ἰνδ[ικτιῶνος] ιβ′
ΙΒ	. . . Ἀ]θὺρ κε′.
ΥΡΚΕ	

e) Calcaire. — 13 × 15.

ΜΗΘ	[ἐκοι]μήθ[η ὁ]
ΑΡΙΟ	[μακ]άριο[ς. . .
ΥΟΟ	. . . .
	. . . .

f) Calcaire. — 13 × 19; et *g*) Calcaire. — 17 × 17. Ces deux fragments semblent se raccorder.

(*f*)	. . . .
CΒΙΝΔ	. . ϛ β′ ἰνδ(ικτιῶνος)
OCΩΤ	. . . .
M	. . . .

(g) CHT	[ἀναπαύ]σῃ τ[ὴν]
ΗΝΑΥΤ	[ψυχ]ὴν αὐτ-
ΟΥ	οῦ.

(g) [ἀναπαύ]σῃ = ἀναπαύσῃ, cf. nº 16, l. 2 et 3.

h) Calcaire. — 23 × 15.

ΟΙΜΗΘΙ	ἐκ]οιμήθ[η]
ICEN	. . . .
Ϊ	. . . .

i) Calcaire. — 20 × 11 (*Antinoë*).

ΜΗΘ	[ἐκοι]μήθ[η]
ΚΑΡΙΑ	[ἡ μα]καρία. . .

j) Calcaire. — 15 × 23 (*Antinoë*).



k) Calcaire. — 20 × 16 (*Antinoë*).



Au-dessous de l'inscription, une croix latine : les lettres ⲁ, ⲱ encadrent la branche inférieure de cette croix[1].

[1] J'ai jugé inutile de reproduire cinq ou six fragments encore plus mutilés.

II. — INSCRIPTIONS COPTES.

28. 1. Calcaire. — Provenance inconnue. — Haut. 0 m. 25 cent., larg. 0 m. 34 cent.

ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲡⲱⲟⲓ
ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲩⲗⲉ ⲁⲡⲁ ⲥⲟⲩ
ⲣⲟⲩⲥ ⲁⲡⲁ ⲡⲉⲧⲣⲥ ⲁⲡⲁ
ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ ⲁⲡⲁ [ⲫ]ⲟⲓⲃⲁⲙ
5. ⲙⲱⲛ ⲡ[ⲉⲛ]ⲥ[ⲟⲛ ⲙ]ⲟⲩⲥⲏⲥ
ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ ⲁ
ⲙⲙⲉⲥⲟⲣⲏ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏ
† ⲛⲏ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲱⲗⲏⲗ ⲉϫ[ⲱ]ϥ †

Ligne 1. ⲡⲱⲟⲓ, lisez ⲡϣⲟⲓ.
Ligne 3. ⲡⲉⲧⲣⲥ = ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ.
Ligne 8. ⲱⲗⲏⲗ... lisez ϣⲗⲏⲗ.

Tous les noms de cette litanie sont faciles à identifier. Voyez, comme invocations de ce genre : Révillout, *Les prières pour les morts*, *Rev. Ég.*, IV, p. 1 et suiv., n°s 5, 10, 15; Bouriant, *Monuments coptes du Musée de Boulaq*, *Recueil de travaux*... V, p. 60, n° 3 des pierres tombales.

29. 2. Calcaire. — Provenance inconnue. — Haut. 0 m. 37 cent., larg. 0 m. 34 cent.

† ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ
ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁ
ⲁⲃ ⲁⲣⲓ ⲡⲛⲁⲙⲉ ⲛ
ⲧⲉⲡ†ⲓⲭⲏ ⲁⲛⲏⲓ
5. ⲁⲥⲉⲙⲧⲟⲛ ⲙⲟⲥ ⲥⲟ
ⲩ ⲙⲉⲛⲧⲏ ⲉⲙ
ϣⲓⲣ ϩⲁⲙⲏⲛ

Ligne 4. Noter ⲧⲉⲡ†ⲓⲭⲏ.
Ligne 6. Cette ligne est très effacée; mais la lecture en est sûre.

30. 3. Calcaire. — Provenance inconnue. — Haut. 0 m. 28 cent., larg. 0 m. 55 cent. Stèle brisée en haut et à droite.

ⲙ▬▬▬
ⲛⲕ ⳨ ⲟⲩⲁ[ⲛⲁⲡⲁⲩ]
ⲥⲓⲥ ⲛⲧⲏⲯⲓⲭⲏ▬

31. 4. Calcaire. — Provenance inconnue. — Haut. 0 m. 15 cent., larg. 0 m. 14 cent. Brisée à gauche, à droite, en bas.

[ⲡⲛⲟ]ⲩⲧⲉ ⲙⲫⲁ[ⲅⲓ]
[ⲟⲥ ⲕ]ⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟ[ⲥ ⲁ]
[ⲣⲓ ⲟⲩ]ⲛⲁ ⲙ̅ⲡ̅ [ⲧⲉ]
[ⲯⲩⲭ]ⲏ ⲛⲧⲙ[ⲁⲕ]
[ⲁⲣⲓ]ⲁ▬▬▬

32. 5. Marbre. — Provenance inconnue. — Stèle brisée à la partie supérieure. Haut. 0 m. 17 cent., larg. 0 m. 19 cent.

▬▬▬
ϣⲅ ⲛⲡⲁⲑⲏ ϭⲟ▬
ⲉⲣⲉ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⳨ ⲉⲛ̈ⲧⲟ
ⲛ ⲁⲫⲧ▬ⲫⲉⲥⲙⲟ
ⲩⲙⲏⲙⲁⲕⲉϣⲉ
ⲙⲟⲩ
⳨ ⳨ ⳨
ⲡ̅ⲉ̅ⲫ̅

Ligne 2. ϭ̅ⲥ̅, abréviation pour ϭⲟⲉⲓⲥ = ϫⲟⲉⲓⲥ.

33. 6. Marbre. — Provenance inconnue. — Trois fragments. La partie supérieure et la partie inférieure de la stèle ont disparu; lacunes à droite.

▬▬▬
[ⲁ]ⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ▬
ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲁⲥⲧⲁϩⲟ
ⲧⲉⲓ ⲉⲓⲣⲟⲟⲩⲧ ϩ

ⲉⲓϫ ⲣⲱⲙ [ⲡⲁⲛ]
ⲟⲉ ⲙⲡⲉϩⲣ̄ [ⲏⲣⲉ]
ⲛⲟⲉ ⲛⲟⲩ [ⲱⲙ . . .]
ⲛⲛⲟⲕⲓ̈ⲟ [ⲩⲥⲧ . . .]
▒ ⲓ̈ ▒

La même formule se trouve dans Gayet, *Mém. de la Miss.*, III, p. 30, nº 47. L'exclamation ⲱ ⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ, dans Révillout, *Rev. Ég.*, IV, p. 3, nº 2 (Bibl. nationale, 44). Cf. l'inscription suivante.

34. 7. Marbre. — Provenance inconnue. — Quatre fragments. Lacunes à droite et à gauche. Haut. 0 m. 29 cent., larg. 0 m. 31 cent.

✠ ⲧϭⲓⲛⲉⲓⲙⲏⲉⲓ ▒
ⲙⲛ ▒ ⲱ ▒ ϣⲁϥⲕⲧ ▒
▒ ⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ ⲉⲓ ▒
▒ ⲁⲁⲙ ⲛ ▒ ⲕ ▒
▒ ϩⲱⲗⲍ̄ⲭ ▒

35. 8. (*Stèle gréco-copte*). Calcaire. — Provenance inconnue. — Inscription brisée à gauche et en bas. Haut. 0 m. 31 cent., larg. 0 m. 46 cent.

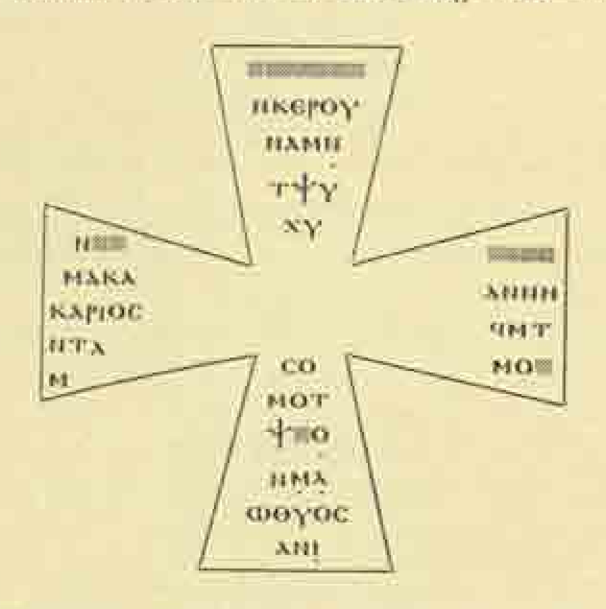
[ⲉⲕⲟⲓⲙ]ⲏⲑⲏ (*sic*) ⲟ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ ⲁⲙⲁ ⲥⲓ
▒ ⲑⲁⲛⲱ ⲭⲟⲓⲁⲕ ⲕⲍ ⲓⲛⲇ (*sic*)
[. . . ⲡⲛ]ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲕⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲁ
▒ ⲗⲓⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
[ⲁⲙ]ⲏⲛ ✠

Ligne 1. ⲁⲙⲁ, M. Révillout (*Mélanges d'Arch.*, tome I, p. 183) a expliqué l'origine et le sens de ce mot ⲁⲙⲁ, qui est emprunté aux langues sémitiques (אם, أم), et signifie *mère*. C'est un titre d'honneur donné aux saintes, correspondant au titre ⲁⲡⲁ donné aux saints. M. Révillout remarque en outre que les saintes invoquées sous le titre de ⲙⲙⲁⲩ ne portent pas celui de ⲁⲙⲁ, cf. nº 41.

36. 9. Calcaire. — Provenance inconnue[1]. — Stèle en forme de table

[1] La mise en pages de cet article était déjà faite quand j'ai reçu les *Annales du musée Guimet*, XXX, 3; M. de Ricci y publie p. 143, nº 26 (voir le fac-similé, car la traduction ne suffit

d'offrande, sur laquelle a été postérieurement gravée une croix copte portant une inscription funéraire. Haut. o m. 23 cent., larg. o m. 23 cent.



Il est impossible de rien tirer du texte de la branche inférieure de la croix. Le reste peut se lire :

Branche supérieure : [ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ](ⲉ)ⲕⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲙⲛⲧ(ⲉ)ϯⲩⲭⲩ

Branches de droite et de gauche : ⲛ[ⲧ]ⲙⲁ(ⲕⲁ)ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ [ⲓⲱⲥ]ⲏⲛⲛ ⲛⲧⲁϥⲙⲧ(ⲟⲛ) ⲙⲙⲟ[ϥ]. . .

37. 10. Marbre. — Antinoë. — Haut. o m. 24 cent., larg. o m. 24 cent.

+ ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲛⲫⲁⲅⲓⲟⲥ
ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ ⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ
ⲙⲛ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓ[ⲟ][ⲥⲉ]ⲩ
ⲡⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ
ⲛⲥⲟⲩ ϫⲟⲩϫ ⲙ̄ⲛ ⲡⲁⲣⲙ
ϩⲟⲧⲡ ⲛⲧⲓⲣⲟⲙⲡⲉ ⲧⲁⲓ

pas à indiquer de quelle inscription il s'agit), une inscription qui pourrait bien être la même que celle-ci. Ce texte proviendrait donc d'Antinoë, campagne de 1903.

ⲁ ⲡ
ϩⲛⲛⲁⲧⲏⲥ ⲓⲏ ⲕ ⲣⲁ
ⲁ
ⲁⲉⲕⲁⲧⲏⲥ ⲓⲏ

Ligne 6. ⲛⲛⲁⲣⲙ = ⲛⲡⲁⲣⲙ.

Ligne 8. Faut-il lire ⲛⲗⲕ ⲁⲣ (ⲡ) ou ⲛⲗ ⲕⲁⲣ (ⲡ)? Le sens n'est pas clair.

38. 11. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée à droite; très fruste. Hauteur, 0 m. 14 cent., larg. 0 m. 17 cent.

✠ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲡ[. . .]
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [ⲁⲣⲓ ⲟⲩ]
ⲛⲁ ⲙ̅ⲛ̅ⲧ[ⲉⲯⲩⲭⲏ]
ⲛⲧϩⲓ[. . .]
5. ⲧⲉϩⲓ [. . .]

Ligne 1. La formule habituelle est : ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ. Cf. une inscription du Musée de Miramar, publiée par Stern, *Gramm.*, p. 437.

Lignes 4 et 5. Lectures douteuses.

39. 12. Calcaire. — Antinoë. — Stèle brisée au sommet, à droite et à gauche; très fruste. Haut. 0 m. 32 cent., larg. 0 m. 35 cent.

▒ⲛⲛⲛ▒
▒ⲕϩⲛ̅ⲟⲛ▒
▒ⲙⲛ ϩⲁⲙⲛⲛ
✠

40. 13. Calcaire. — Antinoë (campagne de 1903). — Haut. 0 m. 26 cent., larg. 0 m. 39 cent.

✠ ⲁⲡⲁⲱ ✠
ⲁⲃⲙ̅ⲧⲟⲛ ⲉ
ⲙⲟⲕ ⲛ̅ⲥⲟⲩ ⲭⲟⲩ
ⲧⲉⲛ ϩⲁⲑⲱⲣ ⲁⲣⲓ
5. ⲡⲉⲕⲙⲉⲉⲩ

Ligne 1. ⲁⲡⲁⲱ, forme simplifiée pour ⲁⲡⲟⲗⲱ.

Lignes 2, 3, 5. ⲃ remplace ϥ dans les mots ⲁⲃⲙ̅ⲧⲟⲛ, ⲉⲙⲟⲃ, et ⲡⲉⲃⲙⲉⲉⲩ. On trouve de nombreux exemples de cette substitution.

41. 14. Marbre. — Tounah. — Au dos de la stèle, à l'encre noire : nº 33914 (nº d'entrée). Stèle brisée à gauche et en bas. Haut. 0 m. 36 cent., larg. 0 m. 36 cent.

[ⲡⲓⲱ]ⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅
[ⲉⲧ]ⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ
[ⲙ]ⲓⲭⲁⲏⲗ : ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ : ⲧⲉⲛ
[ⲙ]ⲁⲁⲩ ⲙⲁⲣⲓ̈ⲁ ⲡⲉⲛⲙⲉⲣ
5. [ⲓⲧ]ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲫⲟⲓⲃⲁ
[ⲙⲙⲱⲛ] ⲁⲣⲓ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ
[▨▨▨▨ ⲛ]ⲧⲁⲩⲥⲱⲕ
▨▨▨▨ⲉϭⲱϣ ⲡⲣⲏ
▨▨▨▨ⲥⲛⲁⲩ
▨▨▨▨

Ligne 7. [. . . ⲛ]ⲧⲁⲩⲥⲱⲕ. . . Cf. Crum. *Copt. Mon.*, nº 8329, et la note 2 : « presumably : « who drew (the body to the tomb) ».

42. 15. Calcaire. — Tounah. — Au dos, à l'encre noire : 34614 (nº d'entrée). Lettres rouges. Stèle brisée à droite et en bas.

⳨ⲡⲛⲟ[ⲩⲧⲉ ⲛⲫⲁ]
ⲅⲓⲟⲥ ⲕⲟⲗ[ⲗⲟⲩⲑⲟⲥ]
ⲁⲣⲓ ⲟⲩⲛ[ⲁ ⲙ̅ⲛ̅]
ⲧⲉⲯ[ⲩⲭⲏ ⲛ. . .]

Cf. nºs 31 et 37 de ce travail. V. aussi Révillout, *Rev. Ég.*, *l. c.*, nº 3.

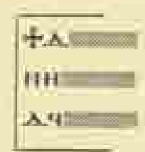
Je signalerai, pour être complet, l'existence au Musée des fragments coptes suivants, dont la provenance est inconnue :

a) Calcaire. — Inscription brisée à droite. 18 × 20.

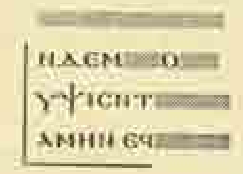
ⲔⲎⲢⲞ
ⲀⲔⲰ
ⲞⲨⲦⲈⲚ

Copte?

b) Calcaire. — Inscription brisée à droite. 10 × 10.



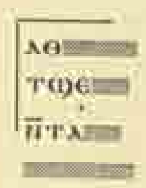
c) Calcaire. — Inscription brisée en haut et à droite. 23 × 27.



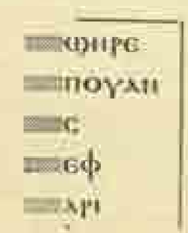
Ligne 1. ⲛⲁ ou ⲛϫ?

Ligne 3. ⲁⲙⲏⲛ ⲉϥ[ϣⲱⲡⲉ]? Amen, fiat. Cf. le grec Ἀμὴν γένοιτο, *CIG.*, IV, 9114.

d) Calcaire. — Lettres rouges. Inscription brisée à droite et en bas. 18 × 15.



e) Calcaire. — Fragment d'une stèle très ornée.



III. — HUIT INSCRIPTIONS COPTES DE TEHNEH (MUSÉE D'ALEXANDRIE).

Je profite de l'hospitalité que m'offre le *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale* pour publier les huit inscriptions coptes que nous avons trouvées à *Tehneh*, cet hiver, M. Pierre Jouguet et moi[1]. Ces stèles sont au Musée d'Alexandrie.

43. 1. Calcaire. — Haut. 0 m. 26 cent., larg. 0 m. 26 cent.

> ☩ ⲒⲤ ⲬⲢⲤ Ⲛ[Ⲓ]
> ⲔⲀ ⲠⲒⲰⲦ Ⲡ
> ϢⲎⲢⲈ ⲠⲈⲠ
> ⲠⲈⲨⲘⲀ ⲈⲦⲞⲨ
> 5 ⲀⲂ ⲔⲬⲒ ⲞⲨⲘⲞⲦ
> ⲈⲬⲚ ⲀⲢⲈⲚⲚ
> ⲠϢⲈ ⲚⲔⲀⲔⲂⲀⲀ
> ϨⲀⲘⲎⲚ

Ligne 5. ⲔⲬⲒ ⲞⲨⲘⲞⲦ = ϤⲬⲒ ⲞⲨϨⲘⲞⲦ (cf. n° 40).
Ligne 7. ⲔⲀⲔⲂⲀⲀ, nom propre, = « perçant d'œil ».

44. 2. Calcaire. — Deux fragments. Lacunes à gauche, en haut. Hauteur 0 m. 28 cent., larg. 0 m. 27 cent.

> [ⲒⲤ ⲬⲢⲤ Ⲛ]ⲒⲔⲀ [=]
> [==] Ⲡ[ⲈⲒ]ⲞⲦ
> [Ⲡ]ϢⲎⲢⲈ ⲠⲚ
> ⲈⲨⲘⲀ Ⲉ[Ⲧ]Ⲟ
> 5. ⲨⲀⲂ ⲀⲢⲈⲒ Ⲟ[Ⲩ]
> ⲠⲀ ⲘⲚ ⲠϢⲀ
> Ⲓ ⲚⲦⲈ ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ ⲈⲢⲞ
> ⲨⲠⲀ ⲚⲘⲀϤ ⲬⲞⲒ
> Ⲧ
> ⲒⲞ Ⲍ ⲚⲖⲔ

Ligne 2. Ⲡ[ⲈⲒ]ⲞⲦ pour ⲠⲈⲒⲰⲦ.

[1] Les inscriptions *grecques de Tehneh*, seront prochainement publiées dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*.

Ligne 6. πωϫι = πωϣι (cf. n° 28). A la date du 8 *Abib*, dans le calendrier de l'Église Copte, est célébrée la fête de *Abu-Beschaï*, dont le nom n'est autre qu'une transcription arabe de πωϫι. (Malan, *Calendar of the Coptic Church.*)

Ligne 8. ϫοι = ϫοι(ακ).

Ligne 9. πλ̄κ̄ (ᵀ) = πλ(ι)κτ(ιωνος).

45. 3. Calcaire. — Inscription assez fruste, gravée à la pointe, d'une lecture difficile. Haut. 0 m. 21 cent., larg. 0 m. 25 cent.

ΑΓΕΝΕ
ΕΡΕ ΠΧΟΕΙC
ΡΟΕ ΚΗ

Faut-il comprendre : αγενε | ερε πϫοειc | ροε[ιc] κη (?) — « Agéné, que le Seigneur veille! (mort à) vingt-huit ans »?

46. 4. Calcaire. — Haut. 0 m. 19 cent., larg. 0 m. 24 cent.

ΑΠΑ
ΑΝΝΕ

47. 5. Calcaire. — Stèle brisée à droite. Haut. 0 m. 20 cent., larg. 0 m. 24 cent.

ΑΠΑ ΚΑC
ΤΩΡ ΠΑ▒?
Ϫ̈ CΠΑ▒?

Il n'est pas certain qu'il y ait une lacune aux lignes 2 et 3. παϫ serait pour παϫωπ. — c (= ϵ) est-il le quantième, et πα, l'âge du défunt?

48. 6. Calcaire. — Haut. 0 m. 24 cent., larg. 0 m. 19 cent.

ΤΟΗ
CΠΑ
Υ

Copte?

49. 7. Calcaire. — Lettres rouges. Haut. o m. 25 cent., larg. o m. 26 cent.,

ⲁⲙⲁ

ⲁⲅⲁⲡⲏ

ⲁⲅⲁⲡⲏ. Cf. *Synaxarium*, trad. Wüstenfeld, p. 270.

50. 8. Calcaire. — Haut. o m. 29 cent., larg. o m. 46 cent.

ⲁⲡⲁ ⲧⲏ

ⲗ ⲧⲏⲃⲏ ⲓⲑ

Peut-être faut-il lire ⲁⲡⲁⲧⲏⲗ. Il existerait en effet, d'après M. Amélineau, un saint de ce nom, commémoré le 16 *Abib*. Cf. Amélineau, *Les Actes des Martyrs de l'Église copte*, p. 97. Cependant nous retrouvons ce même nom ΤΗΛ dans les inscriptions grecques de Tehneh.

INDEX.

I. — NOMS DE PERSONNES.

II. — NOMS DE SAINTS.

III. — TITRES.

Gustave Lefebvre.

NOTES

SUR QUELQUES JOUETS COPTES

EN TERRE CUITE

PAR

M. CHARLES PALANQUE.

Les fouilles exécutées par l'Institut français à Baouît, au cours de l'année 1901-1902, furent productives au point de vue des monuments importants et révélèrent un art insoupçonné chez les Coptes, au moins avec ce degré de perfection.

Il n'en fut pas de même pour les menus objets que l'on a généralement la surprise de rencontrer au cours des travaux. Rien ou presque rien de ce qui fait l'attrait et la beauté d'une vitrine de Musée, la joie de l'archéologue ou de l'artiste ne fut trouvé. Il faut cependant mentionner, pour mémoire, un grand nombre de poteries, de formes plus ou moins élégantes, où l'art du potier se montre plutôt inférieur. Ce sont, pour la plupart, des vases grossiers, d'usage journalier, destinés à contenir de l'eau ou des céréales, épargnés par les démolitions et la pioche des travailleurs.

Chargé cette année d'assister à l'enlèvement du sébakh, et ma mission, toute de surveillance, consistant surtout à empêcher la ruine des monuments antiques mis péniblement à jour pendant la dernière campagne, et aussi à préserver ceux qui pouvaient être découverts de devenir la proie des Arabes ou d'être brutalement détruits par eux, il m'a été permis d'étudier avec soin toutes les parties de ce vaste kôm. Cette surveillance de chaque instant m'obligeait à parcourir sans cesse, du nord au sud, et vice versa, le terrain antique où les sébakhin cherchaient leur engrais si précieux pour l'avenir de la récolte future. C'est ainsi qu'il m'a été permis de recueillir à fleur de sol, au milieu des débris de poteries innombrables, certains fragments que leur

allure bizarre signalait à mon attention. Ce sont ces quelques objets que je vais décrire et brièvement étudier.

Les collections d'époque pharaonique, si précieuses pour l'histoire du pays, de sa religion, de ses mœurs et de sa civilisation, renferment presque toutes, à côté des monuments que leur importance signale à l'attention du savant ou même du simple curieux, quelques objets plus modestes mais qui pourtant ont tenu une grande place dans la vie des peuples même les plus primitifs : je veux parler des jouets d'enfants, de ces bibelots parfois informes, que la piété attendrie des parents déposait auprès du cher bambin disparu pour qu'il les retrouvât dans l'autre monde et qu'il pût en jouir, comme il l'avait fait pendant sa courte durée de vie. Moins nombreux sont les jouets dont les mères coptes amusaient leurs enfants. Ils figurent rarement dans les vitrines de nos musées; il en existe quelques-uns au Caire, mais, que je sache, on ne les a signalés que pour mémoire [1].

Lorsque, pour la première fois, l'an dernier, sur le kôm de Baouît, une poupée en terre cuite tomba sous mes yeux, cet objet presque informe me parut peu différent des nombreux tessons qui couvrent le site antique. Ce ne fut qu'après un examen plutôt machinal qu'intéressé que je me rendis compte que ce débris d'argile était en réalité une poupée, sans tête bien entendu, aux seins proéminents et aux bras en croix.

Depuis, mon attention éveillée m'a fait réunir un certain nombre de ces objets, plus ou moins mutilés et décapités, en même temps que des chevaux, des chiens, des moutons, des oiseaux.

Je classerai, pour la commodité de ces notes, ces modestes terres cuites en poupées du type féminin et masculin, puis viendront les animaux.

I. — POUPÉES DU TYPE FÉMININ.

Ce qui caractérise la poupée féminine, c'est la proéminence des seins et la coiffure. La figurine, généralement de petite taille, aux bras en croix, est d'un seul morceau d'argile de forme plus que rudimentaire (pl. I, fig. 1). La tête, quand elle en a une, s'attache au corps par une partie plus étroite, le cou. Placés très haut sur la poitrine, les seins désignent clairement le sexe. Quant à la figure,

[1] *Annales du service des Antiquités de l'Égypte*, t. III, p. 88; Quibell, *Kom Ishqau*, pl. II.

une simple pression des doigts de l'artiste sur l'argile encore fraîche a suffi pour produire le nez, et c'est tout. La coiffure mérite plus d'attention. Elle rappelle celle des Isis hellénisées si fréquemment rencontrées parmi les terres cuites gréco-alexandrines dites du Fayoum (pl. I, fig. 2). Elle est conique, très haute, rappelant absolument la forme des pièces soignées et compliquées des artistes grecs. Deux trous circulaires figuraient les oreilles (pl. I, fig. 3).

Après avoir été modeleur, l'artiste devenait enlumineur; une couche blanche couvrait la figurine entière, dissimulant la grossièreté de la matière première, les seins étaient teintés de rose, sans cependant outrager la décence : parfois, une haute ceinture, mode importée par les Grecs, les soutenaient; puis, laissant agir sa fantaisie du moment, le peintre figurait les plis du vêtement dont il affublait sa création par des traits allant un peu dans tous les sens.

Mais, ce qu'il est intéressant de noter, c'est une représentation de femme assise allaitant un poupon (pl. I, fig. 4 et 5). Elle a exactement la même position que les nombreuses statuettes d'Isis nourrissant Horus, que les tombes pharaoniques nous livrent chaque jour, en bronze ou en terre émaillée de la plus grande finesse, et qu'on rencontre même sur un bas-relief copte souvent cité [1]. Ici, la facture est plus grossière, l'art moins délicat, mais c'est toujours le même geste traditionnel qui s'est conservé intact au milieu des avatars séculaires.

Là ne se borne pas le seul emprunt fait au panthéon égyptien. Nous connaissons une statuette également conçue d'après le style antique, et que nous retrouvons fréquemment parmi les statuettes du Fayoum. On les désigne sous le nom hardi de *Vénus impudique*. Comme dans les pièces de choix, la déesse est représentée les seins et le bassin disproportionnés, des colliers autour du cou descendent sur la poitrine, et les bras sont collés au corps ou quelquefois en croix, ce geste n'était pas du reste, de règle absolue; certains types ont, comme la Vénus, les bras placés le long du corps. Il convient également de citer, un petit buste, d'environ 0 m. 20 cent. de hauteur (pl. I, fig. 6) provenant du même endroit, et acheté à un fellah du village de Dachlout. Ici, l'art est encore plus grossier, l'artiste n'a même pas daigné donner à son œuvre une forme à peine élégante. C'est une femme à la haute coiffure, au col large,

[1] Crum, *Coptic Monuments*, n° 8546 verso, pl. XXV, dans le *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*.

disgracieux et à peine indiqué. Les seins, placés très haut, font plutôt partie des épaules que de la poitrine. Le buste est d'une seule pièce, tout droit, au centre un nombril disproportionné. En revanche, les bras sont séparés du corps, laissant un espace libre de chaque côté. A leur extrémité une partie aplatie vent simuler les mains. Des traces de peinture noire et blanche sont encore visibles. C'est la seule pièce entière de la série.

II. — POUPÉES MASCULINES.

Les figurines masculines sont conçues dans le même style. L'atavisme, la tradition et l'influence du milieu ont également trouvé place dans les représentations d'hommes. La facture est toujours aussi rudimentaire, l'argile aussi grossière. L'appendice nasal est très accusé et produit par le même procédé artistique. L'œil est à peine indiqué, la bouche et le menton absents; un peu moins d'épaisseur d'argile suffit pour indiquer le cou. Les épaules sont tombantes et les bras en croix. Le reste du corps d'une seule pièce n'a aucun détail caractéristique; il laisse seulement soupçonner la taille, et tout se borne là.

Comme pour la femme, la coiffure est intéressante. Elle se compose d'un bonnet pointu, rappelant vaguement la couronne blanche dont les dieux et les pharaons couvraient leurs chefs augustes (pl. II, fig. 3). Après des centaines d'années, le souvenir et la tradition antiques apparaissent vivaces. Les temples des dieux de la vieille Égypte, toujours debouts, étalaient sur leurs pylônes et leurs murailles des sculptures divines et triomphales. Coiffé de l'*atef*, le pharaon fils des dieux y terrassait ses ennemis, et le dieu lui-même, comme son fils mortel, daignait porter la couronne souveraine de l'Égypte. Il est donc tout naturel que l'artiste se soit inspiré de ce qu'il avait chaque jour sous les yeux.

Quant aux pieds, comme pour les *ushabtis* de toutes les époques, on s'est borné à suivre la tradition, sans y rien changer.

Le modelage terminé, avant de passer au four, la figurine était enluminée, et l'artiste essayait de donner un peu de charme à ces objets naïfs et primitifs. L'œil était outrageusement fardé, comme il convient à tout œil qui ne doit pas jeter de mauvais sort. Un trait noir arqué figurait les sourcils, et là se bornait tout le travail d'ornementation destiné à donner à la physionomie un semblant de réalité.

D'après un fragment où la peinture a été conservée, on peut avoir un spécimen exact de l'ornementation que l'enlumineur donnait à ses figurines. Sur le blanc laiteux qui badigeonnait la statuette entière, il traçait les yeux d'un large trait noir[1], sans tenir compte s'ils étaient d'une égalité parfaite; autant sous le nez, et la bouche s'accentuait de la même façon. Comme coiffure, elle devait se composer d'un capuchon bordé de rouge brique et se terminant en étoffe plus claire rayée de noir. Les sépultures coptes fournissent des échantillons de cette couleur, et, dans les décombres du kôm de Baouit, nous avons rencontré un capuchon semblable, malheureusement en trop mauvais état pour pouvoir être conservé.

Ailleurs, la facture est encore moins compliquée. Le modeleur, après avoir coiffé la tête de sa figurine, a non seulement pressé sur l'argile pour faire un nez à sa création mais il a affecté de creuser légèrement la face, semblant indiquer les joues et les pommettes pour donner à la physionomie un peu plus de vie et de réalisme.

On ne peut que regretter, malgré leur grossièreté, que ces modestes produits de l'industrie égyptienne ne nous soient parvenus que mutilés. Bien petites pourtant devaient être les mains de ceux qui les manipulaient, mais aussi combien maladroites!

III. — LES ANIMAUX.

Deux chevaux, la tête fièrement campée, les oreilles dressées, se classent parmi les morceaux intéressants qui figurent dans cette série. C'est beaucoup se hasarder que de parler de chevaux, ce ne sont en effet que des fragments que j'ai été assez heureux de recueillir (pl. II, fig. 4).

Le fragment le plus important se compose du train de devant; l'autre est simplement une tête au bout d'un cou à la cambrure parfaite.

Enfin, un troisième morceau nous présente le corps entier, privé de la tête et de la queue. Sur le dos, on distingue nettement la haute selle arabe, avec son troussequin élevé, que l'artiste a fort bien représenté, malgré la simplicité

[1] C'est le signe hiéroglyphique ⲻ tel qu'on le rencontre sur les sarcophages ou les papyrus hiératiques. Cf. Simone Levi, *Raccolta dei segni hieratici egizi*, tav. VII, n° 5.

du procédé (pl. II, fig. 5). Badigeonnées en blanc, ces figurines portent encore des traces des caparaçons ou du harnachement qui donnaient au coursier plus de vraisemblance.

Vient ensuite un bélier accroupi dans la posture bien connue des sphinx (pl. II, fig. 8), plus une belle tête du même animal, d'une facture plus soignée et plus artistique, comparable à la tête de cheval venant de Kôm Ishqau et conservée dans les collections du Musée du Caire (pl. II, fig. 9)[1], puis un chien carrément arcbonté sur ses quatre pattes, tel qu'il convient au bon chien de garde en éveil.

Planant, l'oiseau est saisissant de ressemblance. Le bec très fin et la queue en éventail, il fait songer à ces oiselets que nous voyons chaque jour, effrontés, tapageurs et pillards qui, en Orient comme en Europe, sont la terreur et le fléau des agriculteurs, au moineau. Il est dommage que celui-ci ait perdu ses pattes; cela n'enlève rien à son galbe, mais fait regretter qu'on n'en rencontre pas plus souvent de semblables (pl. II, fig. 7).

Quant à la matière qui a servi à confectionner ces modestes jouets, elle est fort grossière. Nous sommes loin de l'argile fine des figurines du Fayoum. La terre qui servait au potier pour ses ustensiles de cuisine ou ses briques lui servait également pour ses statuettes. L'intérieur, noirâtre, ne se distingue en rien des poteries ordinaires ou des matériaux de construction. Comme ces derniers, elle était mêlée de paille hachée qui, brûlée à la cuisson, a laissé des trous caractéristiques et a donné aux objets cet aspect rugueux qui rend leur forme plus indécise. Malgré cela, ces figurines ne manquent pas d'intérêt, et il est à souhaiter qu'on puisse réunir un jour une série complète de ces spécimens si peu communs.

Baouît n'est pas le seul endroit où l'on ait rencontré ces curieux fragments; M. Quibell en a rapporté de Kôm Ishqau; Akhmîm en a fourni, et j'en ai trouvé à El-Deir, près d'Abou Roash.

De nos jours, on ne fabrique plus de ces figurines, croyons-nous; l'industrie européenne a fait disparaître, avec bien d'autres, cette tradition conservée d'une autre époque et d'une autre civilisation. Pourtant, il paraît que, dans certains centres coptes de la Basse-Égypte, on en trouve encore, mais d'un autre

[1] Cf. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. III, *op. cit.*

genre. En effet, chaque fois que l'on cuit le pain nécessaire à la maison, on ajoute à la fournée certains gâteaux auxquels on a donné la forme humaine ou animale, cela pour la plus grande joie des tout petits. Et, encore, cette habitude tend-elle à disparaître de plus en plus.

On s'étonnera que ces objets futiles aient été trouvés et ramassés dans une nécropole où devaient dormir les ancêtres des possesseurs de ces jouets. N'oublions pas que nous sommes en Orient, et que, si dans nos pays les cimetières sont des lieux de recueillement et de regrets, ils sont au contraire, ici, des lieux de réunion où, à certains anniversaires, pendant que les mères parlent de choses et d'autres, les enfants jouent, crient, s'amusent au milieu des tombeaux et des fleurs, animant de leurs cris joyeux ces champs du repos où ils iront à leur tour prendre place.

Et, en voyant ces objets si menus, si friables qui ont eu raison et du temps et du sable, on pense malgré soi à ceux qui les manièrent avec joie, qui furent un temps et disparurent, ce qui nous fait dire avec le poète :

> Où sont-ilz Vierge souveraine,
> Mais où sont les neiges d'antan !

Baouît, 25 janvier 1903.

C. Palanque.



L'OISEAU D'HORUS

(Bibân-el-molouk, Tombeau de Ramsès IX, premier corridor, paroi gauche).



FAUCON PÈLERIN (FALCO PEREGRINUS)

Rapporté d'Egypte en 1834 par MM. Johannis et Jaurès

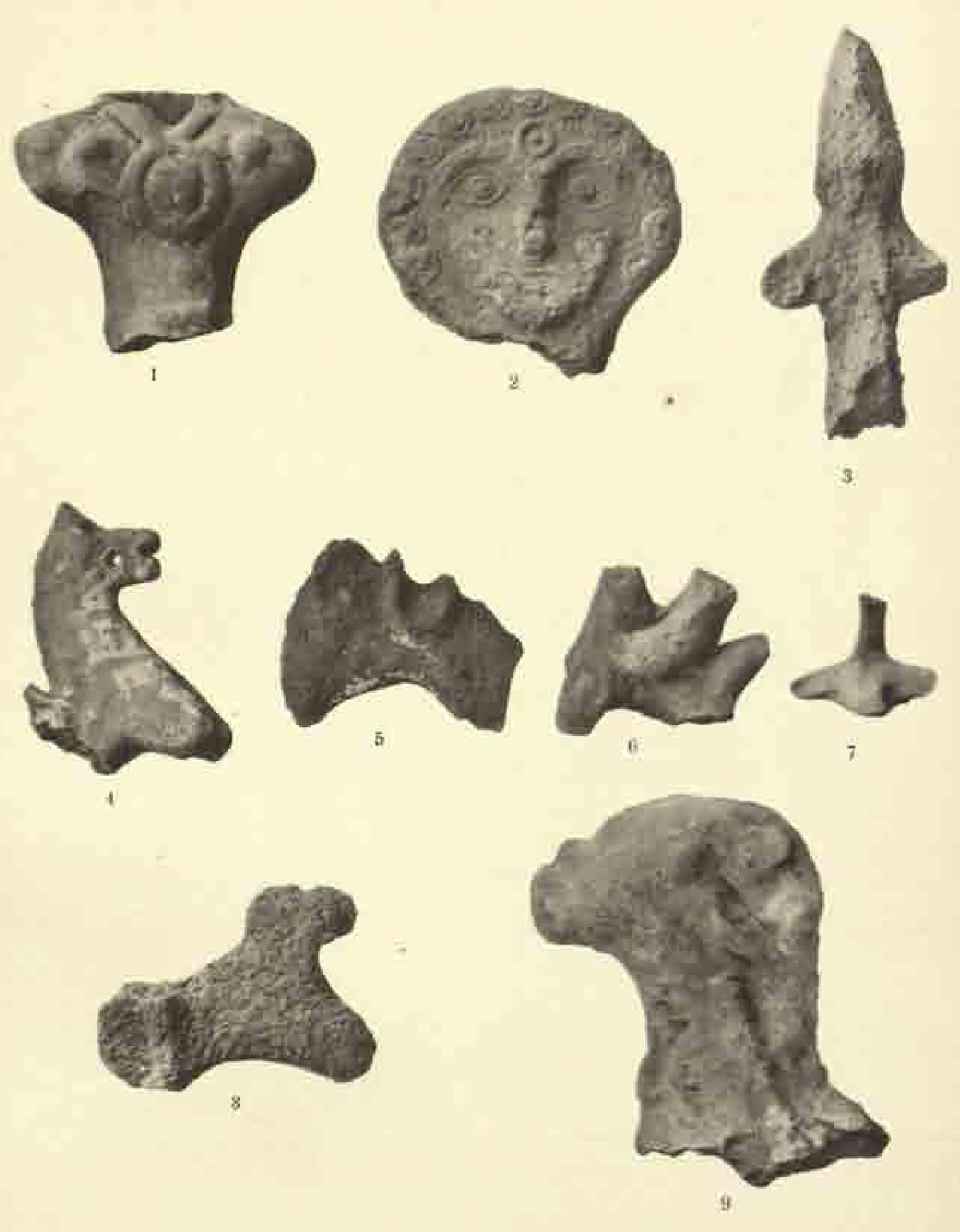
(Paris, Muséum d'histoire naturelle, n° 337).

1 3 4

2 5 6

Jouets d'époque Copte

Phototypie Berthaud, Paris



Jouets d'époque Copte.

Phototypie Berthaud, Paris

NOTES DE LINGUISTIQUE TURQUE

PAR

M. É. GALTIER.

I. — L'EXPRESSION باش اوستنه.

La modification de sens que présente l'expression turque باش اوستنه, *bach ustunè*, littéralement, *sur la tête*, c'est-à-dire, *volontiers*, *avec plaisir*, est faite pour surprendre quiconque est familier avec les faits de sémantique. Il est difficile en effet de comprendre par quelle série de modifications de sens les mots, *sur la tête*, ont pu prendre le sens de *volontiers*, *avec plaisir*. C'est que nous n'avons pas affaire ici à un fait de sémantique, du moins en ce qui regarde le turc. C'est dans un autre idiome, en arabe, que s'est produite la modification de sens. On connaît les formules qui servent de réponse, en arabe, à un ordre que l'on reçoit, حبًّا وكرامةً, السمع والطاعة, السمع والطاعة لله ولك[1], et leur variante على الرأس والعين. Cette dernière formule est l'équivalent de l'expression française, obéir au doigt et à l'œil[2]. Le sens littéral est (*j'obéis*) *au signe de tête et au clignement d'œil;* de ce premier sens dérive celui de *volontiers*. De là l'expression فعل ذلك على عيني, *il a fait cela avec soin*, dont le rapport sémantique avec la formule précédente est facile à saisir. La variante فعل ذلك على عينيَّ, dont le sens est le même, n'a qu'un rapport lointain avec على الرأس والعين; elle a été faite à l'imitation de فعل ذلك على عيني. Enfin la variante على راسي وعيني[3], est une altération de la formule, qui n'a plus de sens, si on la traduit littéralement. C'est cette formule على الرأس والعين, dans laquelle la préposition على n'a plus

[1] فقال الوزير سمعاً لقولك وطاعة لأمرك dans le كتاب سلوان المطاع de Abû 'Abdallah M. b. abi M. b. M. b. Zafar Aṣ-Ṣaqalî Ḥuggat-ed-dîn, éd. de Beyrout, 1300, p. 53, l. 6.

[2] Et non (*It is*) *upon the head and eye*, i.e. it shall be done most willingly and promptly. Wright, *A gr. of the ar. lang.*, 3e éd., 2 vol., Cambridge, 1898, p. 172 (§ 59, K, R. 1).

[3] *Mille et une nuits*, éd. de Beyrout, t. IV, p. ٢٨٤.

qu'un sens fort éloigné de son sens habituel, qui a été écourtée[1] et traduite littéralement en turc, tout en gardant le sens secondaire de *volontiers*, *avec plaisir*. C'est là un exemple assez curieux de l'influence d'une langue sur une autre. Si en effet le turc s'était contenté d'emprunter cet idiotisme sous sa forme originaire comme il l'a fait pour d'autres expressions arabes ou persanes, telles que استغفر الله, *ce n'est rien, il n'y a pas de quoi*; افرين, *bravo* cela n'aurait rien que de très ordinaire. Ce qui est surprenant c'est le fait de prendre un idiotisme arabe, ayant le sens précis de *volontiers*, *avec plaisir*, et au lieu de le traduire en turc d'après le sens, d'en faire une traduction littérale, qui ne correspond ni au sens dérivé qu'a pris en turc cette expression, (puisque jamais avant cette traduction les mots باش اوستنه n'avaient signifié *volontiers*, et qu'ils n'ont pris ce sens que parce que c'est celui de l'arabe (على الراس), ni au sens primitif arabe (puisque dans cette expression la préposition على n'a pas le sens de *sur*) et qui par la bizarrerie sémantique qu'elle présente est bien faite pour étonner le linguiste qui ne se rend pas compte de sa genèse.

II. — LA DÉCLINAISON DE صو, *SU*, EN OSMANLI

L'on sait que les noms à finale vocalique prennent en osmanli la désinence *nïn* au génitif, بابانك *baba-nyñ*, كوپرينك *köprü-nüñ*. Il y a cependant une exception, c'est le mot صو, *su* : « Le mot صو, *su* « eau » ne prend pas au génitif la désinence نڭ, mais ڭ d'où *sujuñ* conformément à ce qui a été dit au paragraphe 23[2] ».

[1] Je n'ai pas sous la main d'exemple de la formule abrégée en arabe, mais en tous cas un tel abrégement d'expression n'a rien de contraire au génie de cette langue. C'est ainsi que l'expression تروح ارواحنا (*Mille et une nuits*, éd. de Beyrout, IV, 268), *nous périrons*, synonyme de ذهبت روحه, *ibid.*, IV, 308, est souvent abrégé en تروح, cf. Maqrizi, *Histoire des Coptes*, éd. Wüstenfeld, p. 30, دين نقتل ونموت عليه وتروح عليه لا كتب الله له سلامه. Le traducteur ne paraît pas d'ailleurs s'être rendu compte du sens précis de cette expression, non plus que de celui de la phrase toute entière, car il traduit, p. 73, «*eine Religion derentwegen wir getödtet werden, sterben, und vernichtet werden, der hat Gott sein Segen nicht verheissen*». Il n'est point question ici de bénédiction. Il faut évidemment lire سلامة et non سلامه. La formule لا كتب الله لك سلامة est bien connue, ainsi, *M. N.*, éd. de Beyrout, IV, ١٣٨, Bâsim dit aux visiteurs qui viennent l'importuner : لا كتب لكم سلامة. L'expression est prise au figuré dans Maqrizi et peut être traduite : «une religion à cause de laquelle nous sommes mis à mort et nous périssons, Dieu n'a pas décrété qu'elle soit prospère».

[2] A. Müller, *Türkische Gramm.*, 1 vol., Berlin, 1889 (§ 29, Anm. C), p. 36.

c'est-à-dire que pour éviter l'hiatus entre les deux voyelles, le turc intercale un *j*. C'est en effet l'opinion de M. Müller : « Dans la rencontre de deux voyelles à l'intérieur d'un mot le spiritus lenis que l'hiatus forme dans la prononciation aboutit finalement à *j* ou rarement à *v*. Ceci est régulièrement le cas pour le nom : on voit toujours *j* à cette place, *qapu* datif قپویه *qapuja* (non *qapu-a*), accusatif *qapu-ju* (non *qapu-u*). Dans la conjugaison au lieu de ى on trouve parfois و, اوله, *ola* « qu'il soit » ; اولهیز *olajyz* ou اولاوز *olavuz* « que nous soyons[1]. »

Cette opinion, à savoir que le *j* est euphonique et dû à l'hiatus est, comme nous le verrons, tout à fait inexacte. En outre, M. Müller ne rend pas compte de l'irrégularité du génitif de *su*. Il se contente de l'indiquer sans en rechercher les raisons. Il y en a cependant et une fois que nous les aurons montrées, on verra que la déclinaison de ce mot n'est irrégulière qu'en apparence. Il n'y a pas d'exceptions en grammaire comparée, et c'est le devoir du linguiste de rendre compte des formes qui se présentent comme irrégulières en apparence.

Si nous examinons les postpositions qui forment la déclinaison des substantifs en osmanli, nous trouvons qu'elles sont respectivement pour les thèmes vocaliques et consonantiques :

	Thèmes vocaliques.	Thèmes consonantiques.
Gén.	*nyñ*	*yñ*.
Dat.	*ja*	*a*.
Acc.	*ji*	*i*.
Loc.	*da*	*da*.
Abl.	*dan*	*dan*.

A ceci le tatar[2] et les autres dialectes répondent par :

	Thèmes vocal. (*ata*).	Thèmes consonantiques (*agač*).
Gén.	*ata-niñ*	*agač-nyn*.
Dat.	*ga*	*ka*.
Acc.	*ny*	*ny*.
Loc.	*da*	*da*.
Abl.	*dan*	*dan*.

Le génitif, qui n'importe pas à la discussion, étant mis de côté, on voit que

(1) A. Müller, § 23, p. 28.

(2) Nasyrov, *Kratkaja tatarskaja grammatika*, 1 vol., 1860, Kazan, p. 14; Szentkolnai Balint G., *Kazáni-tatár nyelvtanulmányok*, 3 vol., Budapest, 1877, t. III, p. 38.

le datif osmanli *-a* correspond au tatar *-ka*, et que l'osmanli *-ja* correspond au datif tatar *-ga*. On peut donc poser la loi suivante :

Dans la déclinaison la gutturale disparaît après consonne en osmanli et se change en *-ja* quand elle est intervocalique.

I. Voyelle + *ga* = *ja* en osmanli. On a déjà le commencement de cette évolution dans le tatar *ata-ga* où le *g* n'a plus une prononciation gutturale, mais un son particulier que l'on transcrit par un signe spécial. En osmanli *-ga* se réduit à *-ja* comme le latin *plicare* aboutit en français à «ployer»; *ata-ga* osmanli devient *ata-gja*, puis *ata-ja*. La loi est la même lorsque la gutturale appartient au thème *köpek* «chien», génitif *köpej-iñ*[1], et des exemples tels que *jirmi* = یكرى «vingt», montrant que cette loi a une portée plus générale[2].

II. Consonne + *ga* = *a* en osmanli. Au tatar *agač-ka* l'osmanli répond par *agač-a*; mais les autres dialectes offrent déjà des exemples de cette réduction : (tat.) من *min*, datif منكا *miña*; سن *sin*, datif سنكا *siña*; اول *ul*, datif انكا *aña* d'un thème **an*- inusité au nom.; بو *bu*, dat. مونكا *myña*; et avec les pronoms possessifs اتامه *atam-a*, اتانكا *atañ-a*, etc., (kirgiz) *äkém-é* «à mon père», *äkéñ-é* «à ton père». Il est à remarquer que cette disparition de la gutturale n'a lieu en kirgiz et en tatar qu'après *m*, *n* (on a en effet, tatar, *ata-byz-ga*, *ata-gyz-ga* «à notre, à votre père»), et que *n* + gutturale = *ñ*. De là le son *-ñ* du génitif osmanli, *-niñ* = *ning*. De là le faux suffixe *-ñy* qui, selon S. Balint[3], forme des substantifs si on l'ajoute aux adjectifs, ce qui est une erreur; car le tatar *karañy* «ténèbres» n'est point *kara* (noir) + *ñy*, mais *karang* + *ki* où *karang*, l'adjectif est tiré de *kara* + *ang* = noir; cf. le djagat. قارانكغو, *karang-ku* «sombre, obscur», par extension, «les ténèbres», qui est l'équivalent exact du tatar *karañy*[4]. C'est donc à tort que M. Müller prétend[5] que le ڭ n'existe pas dans l'intérieur d'un mot : cf. osm. قرانكلق, *qaran-lyq*, qui est visiblement pour **qarang-lyq*, et تكرى *tanry* «Dieu», dont la racine est *teng* «ciel», jak. *tañara* «ciel», tchouvach., *tora* «Dieu», japon. *ten-ki*.

Ces deux lois permettent de rendre compte des formations suivantes : en

[1] Mais *q* se transforme seulement en *gh*.

[2] Cette loi est déjà énoncée dans A. Müller, *Türk. Gr.*, § 21, p. 25.

[3] Szentkatolnai Balint G., *Kazáni-tatar nyelvtanulmanyok*, 3 vol., Buda-Pest, 1877, t. III, p. 31.

[4] Vámbéry, *Čagataische sprachstudien*, 1 vol., in-8°, 1867, Leipzig, p. 28.

[5] A. Müller, *Türk. Gr.*, p. 26.

koibale *ada-nii* « celui du père », *menii* « celui de moi », qui n'est point comme le dit Castrén un génitif, mais qui sont pour *-nin-ki*; la nasale tombant ici devant la gutturale, *-niki* se réduit à **-niji*, *-nii*. Il en est de même dans le turc de l'Altaï, *ada-nii*, *menii*[1]. En tatar de Kazan et en kirgiz la gutturale subsiste d'où *ata-nyky* « celui du père », *auyl-nyky*, etc. C'est de la même manière que s'expliquent les datifs des pronoms personnels en koibale et dans d'autres dialectes, *ma-ga*, *mâ* (à moi) *sa-ga*, *sâ* (à toi) *â-gâ*, *â* (à lui). Après la chute de *n*, le *g* tombe à son tour et **ma-a* devient *mâ*.

Ceci admis, la déclinaison de صو, *su*, va nous apparaître comme fort régulière. Ce mot devrait faire *su-nun* et non *sujuñ* au génitif, s'il était à finale vocalique. Mais le vrai radical est écourté en osmanli. Le thème est consonantique et avait primitivement la forme *sug*. M. Vambéry dans son dictionnaire étymologique[2] donne les formes radicales *sub*, *suu*, *su*; mais ce ne sont là que des formes dérivées phonétiquement de la forme primitive *sug* qu'il ne donne point dans les formes radicales. Les formes dialectales sont osm. صو, *su*[3]; tat., صو, *syu*[4]; kirg., *suu*[5]; sarte, سو, *su*[6]; altaï, *su*[7]; djag., سو, *su*; ouigour, سوو, *suw*[8], etc. Le koibale a seul conservé la forme *sug*, on la retrouve aussi cependant en altaï à côté de *su*. C'est de *sug* que dérivent phonétiquement les formes *suu*, *suv*, *sub*; comp. *tag* et *tau* « montagne ». Les traces de la gutturale primitive existent même dans les dialectes qui l'ont perdu : l'osmanli صوارمق, *suvarmaq* est issu régulièrement d'un primitif *sugar-* équivalent exact de l'altaï *sugar-* « abreuver ». Pour la transformation du *g* en *v*, on peut comparer l'osmanli صواش, *savaš* « combat » (rac. *sok* « frapper » + suff. *š*) qui est l'équivalent du djagat. *sogus* « bataille »; l'osmanli *güverdjin* « pigeon », prononciation vulgaire de كوكرجين, *gügerdjin* = tat. *kügärtchen*. Le kirgiz *suula-* et l'osmanli *sula* sont les équivalents

[1] *Grammatika altajskago jazyka sostavlena tchlenami altajskoj missij*, 1 vol. in-8°, Kazan, 1869, § 27, p. 21.

[2] Vambéry, *Étymol. Wörterburch der turko-tatar. Spr.*, 1 vol., 1878, Leipzig, p. 154.

[3] Barbier de Meynard, *Dict. turc-français*, 2 vol., Paris, 1886, t. II, p. 221.

[4] Ostroumov, *Slovar tatarsko-russkij*, 1892, Kazan, p. 182.

[5] Ilminski, *Materialy k izutchenijo kirgizskago naretchija*, 1 vol., 1861, Kazan, p. 164.

[6] Nalivkin, *Rukovodstvo k praktitcheskomu izutchenijo sartovskago jazyka*, 1 vol., 1898, Samarkand, p. 299.

[7] Verbitskii, *Slovar altajskago i aladagskago naretchij tiorskago jazyka*, 1 vol., 1889, Kazan, p. 309.

[8] *Mirâdj-Nâmeh*, p.p. Pavet de Courteille, 1 vol., in-8°, Paris, 1822, p. 18 du texte, l. 5, note 1.

de l'altaï *sug-la-*, *suu-la* « arroser ». Enfin les formes djag. *sugar-*, سوغار « arroser » et *sugal-*, سوغال « suinter », montrent nettement la gutturale.

La déclinaison de *su* en osmanli était donc à l'origine semblable à celle des thèmes consonantiques et l'on avait :

	Nom.	**sug*	d'où	*sug*, puis *sux*, *suu*, *su*.
	Gén.	**sug-ung*	d'où	*suj-uñ*.
	Dat.	**sug-ga*	d'où	*suga*, puis *suj-a*.
	Acc.	**sug-i*	d'où	*suj-i*.
	Loc.	**sug-da*	d'où	*su-da*.
	Abl.	**sug-dan*	d'où	*su-dan*.
Plur.	Nom.	**sug-lar*	d'où	*su-lar*.

On peut objecter que le datif devrait être *suga* et non *suja*, car il y a ici deux gutturales et non une seule. Mais il a dû se passer en osmanli la même chose qu'en karagasse où $g + g$ se réduit régulièrement à *g* au datif (*sug*, dat. *suga* et non *sugga*); l'osmanli a ensuite régulièrement transformé le *g* en *j* d'où *suj-a*. Mais tandis que l'osmanli s'arrête à ce degré de l'évolution phonétique le koibale va plus loin et pour les thèmes à voyelle finale contracte la désinence et le thème, *tura*, datif **tura-ga*, *tura-a*, *turá*. Lorsque en osmanli le nominatif *sug* fut devenu *su* les formes *sug-da*, *sug-dan*, *sug-lar* furent remplacées par les formes *su-da*, *su-dan*, *su-lar*, issues du faux thème *su* ou peut-être aussi de formes disparues **sux-dan*, **sux-lar*, **suu-lar*, *su-lar*, mais les formes régulières gén. *sujun*, dat. *suja*, subsistèrent et c'est ainsi que se forma cette déclinaison en apparence irrégulière du pseudo-thème vocalique صو, *su* [1].

III. — LA CONJUGAISON NÉGATIVE EN TURC OSMANLI.

L'on sait que le turc osmanli possède, à côté de la conjugaison ordinaire, une conjugaison négative, qui se forme régulièrement par l'addition à la racine verbale du suffixe *ma*, *me*; سومك, *sev-mek* « aimer », سومك, *sev-me-mek* « ne pas aimer ». Si au nouveau thème verbal, ainsi formé, on ajoute les caractéristiques

[1] On trouve aussi la forme سويك par ex. dans le *Humaioun-nameh* وصويك چاهده كچسه, مانع اولمقدى, *Fragments du Humaioun-nameh*, p. p. A. Royer dans le *Journ. Asiat.*, 1848, t. XII, p. 338, l. 9. Cette forme est analogique.

des temps, des modes et des personnes, on obtient les formes du verbe conjugué négativement :

Présent absolu :	سوییورم	*sev-ijor-um.*			
Présent négatif :	سومییورم	*sev-me-jor-um.*			
1er Passé :	سودم	*sev-dim.*	Négatif :	سومدم	*sev-me-dim.*
2e Passé :	سومشم	*sev-michim.*	Négatif :	سومیشم	*sev-me-michim.*

et ainsi de suite, le tout très régulièrement.

Il existe toutefois dans la conjugaison négative, une irrégularité dont les grammaires ne donnent point d'explication. Le présent absolu سوییورم, *sev-ijor-um* « j'aime en ce moment même », forme bien sa conjugaison négative régulièrement, mais le présent indéterminé سورم, *sev-er-im* « j'aime », présente une formation irrégulière. En voici le paradigme :

سومم	*sev-me-m*	je n'aime pas.
سومزسن	*sev-mez-sin*	
سومز	*sev-mez*	
سومیز	*sev-me-iz*	
سومزسکز	*sev-mez-siniz*	
سومزلر	*sev-mez-ler.*	

Cette formation est faite pour surprendre. On attendrait en effet, d'après l'analogie des autres temps, le paradigme suivant :

**sev-m-er-im*	ou	**sev-me-jer-im*	je n'aime pas.
**sev-m-er-sin*			
**sev-m-er*			
**sev-m-er-iz*			
**sev-m-er-siniz*			
**sev-m-er-ler*[1].			

Au lieu de ce paradigme, nous trouvons la forme *sev-me-m*, سومم, très irrégulière au premier aspect, et cette irrégularité se complique d'une autre, car

[1] La forme *sev-me-jer-im* serait linguistiquement une monstruosité, mais rien n'empêche qu'elle n'existât puisque la forme *sev-me-r-im*, tout au moins aussi incorrecte linguistiquement que la précédente se rencontre dans le dialecte de l'Adarbaïdjan. Vambéry, *Cagataische sprachstudien*, 1 vol., 1867, Leipzig, p. 26, et *Histoire de Yousouf Châh* (*Journ. Asiat.*, juin 1903), p. 401, چاکمز et passim.

d'après la première personne, *sev-me-m*, on attendrait les formes suivantes : 2, **sev-me-sin*; 3, **sev-me*; 1, pl., **sev-me-iz*; 2, **sev-me-siniz*; 3, **sev-me-ler*; et nous ne trouvons que les formes suivantes : 2, *sev-mez-sin*; 3, *sev-mez*; 1, *sev-me-iz*; 2, *sev-mez-siniz*; 3, *sev-mez-ler*. La plupart de ces formes présentent l'intercalation d'une sifflante énigmatique. C'est de cette double irrégularité que nous allons donner une explication.

Si l'on compare la conjugaison du dialecte tatar[1] avec celle du dialecte osmanli, on trouvera entre elles de notables différences : voici le tableau des temps qui nous intéressent dans les deux dialectes.

Tatar.		Osmanli.	
Présent aoristique :	*tora-myn* je me tiens debout[2].	Présent aoristique :	يازرم *jaz-ar-ym* j'écris.
	tora-syn	Présent absolu :	يازيورم *jaz-ijor-um* je suis en train d'écrire.
	tora		
	tora-byz		
	tora-syz		
	tora-lar.		
Futur aoristique :	*tor-yr-myn* je me tiendrai debout.	Futur absolu :	يازه جكم *jaz-a-djagh-ym*.
	tor-or-myn je me tiendrai debout.		
	tor-yr-syn		
	tor-yr		
	tor-yr-byz		
	tor-yr-syz		
	tor-yr-lar.		

Il est évident d'après ce tableau comparatif que l'osmanli s'est créé une forme particulière pour le futur au moyen de la caractéristique جك, *ǧek*, *ǧak*, qu'il a employé les formes en ار, *ar*, *er*, et يور, *ijor*[3], spécialement pour le présent, en même temps qu'il perdait le présent en *a*, ا, يازام, *jaz-a-m* «scribens ego sum» qui subsiste en tatar. Mais la forme négative de ce temps a été conservée en partie en osmanli, et le présent négatif indéterminé de l'osmanli يازمم, *jaz*-

[1] Nasyrov, *Kratkaja tatarskaja grammatika* (Gr. tatare en russe), 1860, Kazan, p. 17.

[2] S. Balint G., *Kazáni-tatár nyelvtanulmányok* (gr. tatare en hongrois), 3 vol. 1875-1877, Budapest, t. III, p. 76.

[3] La forme يور, *ijor*, est une création récente de l'osmanli et des dialectes qui la possèdent : j'éclaircirai prochainement l'origine de cette forme.

ma-m « non scribens (sum) ego », est le correspondant linguistique exact du négatif tatar یازمای من, *ǰazmaj myn* dont le paradigme est le suivant :

TATAR.

Présent affirmatif.			Présent négatif.	
J'écris	یازام	*ǰaza-myn*, *ǰaza-m*.	یازمایمن	*ǰazmaj-myn*.
	یازاسن		یازمای سن	
	یازا		یازمای	
	یازابز			
	یازاسز			
	یازالار			

De même la forme osmanlie : 1. pl. یازمیز, *jazma-iz*, correspond exactement au tatar یازمایبز, *ǰazmaj-byz*.

Il reste à expliquer les formes en مز, *mez*. Ces formes sont les mêmes que celles qui servent en tatar à conjuguer le futur négatif.

TATAR.

Futur affirmatif.			Futur négatif.		
یازارم	*ǰaz-ar-ym*	j'écrirai.	یازماس من	*ǰaz-mas-myn*	je n'écrirai pas.
کلیورمن	*kil-er-min*	j'irai.	کیلماس من	*kil-mes-myn*	je n'irai pas.

Mais l'osmanli s'étant créé un futur spécial, *yaz-a-djagh-ym* a naturellement refait sur ce modèle une forme négative, *yaz-maj-adjagh-ym*. Dès lors la forme یازماس (écrite یازمز), véritable forme négative du futur, s'est trouvée en concurrence avec la forme *yaz-ma-yadjaghym*, et comme l'esprit percevait plus facilement le rapport qui existe entre *yaz-adjagh-ym* « j'écrirai » et *yaz-ma-y-adjagh-ym* « je n'écrirai pas », que celui qui existe entre *yaz-adjagh-ym* et *yas-mas-men*, cette dernière forme devait cesser d'être employée en tant que forme négative du futur, en osmanli. C'est en effet ce qui est arrivé. D'un autre côté en tant que forme négative du présent (car یازرم, *yaz-ar-ym* « j'écrirai », ayant pris en osmanli le sens de « j'écris », یازماس من, *yaz-mas-men*, qui en est la forme négative, devait naturellement prendre le sens de « je n'écris pas »), elle se trouvait en concurrence avec la véritable forme négative du présent یازمم, *yaz-ma-m* « je n'écris

pas» et l'osmanli se trouvait avoir pour le présent, *yaz-ar-ym*, يازرم «j'écris», une double forme négative :

I. *yaz-ma-m*	يازمم, et d'autre part	II. **yaz-mas-men*	يازماس مين
**yaz-ma-syn*		*yaz-mas-syn*	
**yaz-ma*		*yaz-mas*	
yaz-ma-yz		**yaz-mas-yz*	
**yaz-ma-synyz*		*yaz-mas-synyz*	
yaz-ma-lar		*yaz-mas-lar*.	

Or c'est une loi que lorsque deux formations linguistiques se trouvent en concurrence pour remplir la même fonction, l'une des deux disparaisse, à moins que par suite de circonstances particulières, il ne se produise entre elles une confusion, comme c'est le cas pour les désinences personnelles du parfait latin, qui ne sont qu'un mélange de formes hétérogènes. Le même phénomène s'est produit dans la conjugaison turque. Le mélange des formes a été facilité par la sifflante de la 2e personne du singulier et du pluriel : entre **yaz-ma-syn*, et *yaz-mas-syn*, **yaz-ma-synyz* et **yaz-mas-synyz* la confusion était facile : les formes à sifflante l'ont emporté et il n'est resté de l'ancien paradigme négatif du présent que les formes de la première personne du singulier et du pluriel *yaz-ma-m*, يازمم et *yaz-ma-iz*, يازمز.

IV. — L'ORIGINE DES FORMES VERBALES *YAZ-AMAMAK*, *VER-EMEMEK*, EN TURC OSMANLI ET EN TCHOUVACHE.

L'osmanli tire de la forme négative du verbe, par l'intercalation des lettres *e*, *a*, une nouvelle forme ayant le sens de «ne pas pouvoir» : de *yazmaq*, يازمق «écrire», on tire يازمق, *yaz-ma-maq* «ne pas écrire», et par l'intercalation de *-a*, *yaz-a-ma-maq*, يازهمامق «ne pas pouvoir écrire[1]». La comparaison de l'osmanli avec les autres dialectes turcs va nous permettre de rendre compte de l'origine de cette forme, origine sur laquelle les grammaires sont muettes.

Si nous examinons le dialecte des Tatars[2], nous voyons que l'idée de pouvoir y est rendue de deux manières : 1° par le gérondif en *-b* suivi du verbe *bulmak*, بولمق, ex. *ašab bula*, آشاب بولا «on peut manger», et négativement *ašab*

[1] A. Müller, *Türkische Grammatik*, 1 vol., in-8°, 1889, Berlin, p. 75-76.

[2] Szentkatolnai Bálint Gábor, *Kazáni-tatár nyelvtanulmányok*, 3 vol. in-8°, 1877, Budapest, t. III, p. 62-63.

bul-myj, آشاب بولمای «on ne peut pas manger»; 2° par le participe en *-a* que l'on fait suivre du verbe *almak*, آلمق «prendre», pour les formes personnelles. On aura donc avec le verbe *ašamak*, آشامق «manger», la conjugaison suivante :

آشای آله مین	*ašyj ala myn*	je peux manger.
آشای آله سن	*ašyj ala syn*	tu peux manger.
آشای آله	*ašyj ala*	il peut manger.
آشای آله بز	*ašyj ala byz*	nous pouvons manger.
آشای آله سز	*ašyj ala syz*	vous pouvez manger.
آشای آله لر	*ašyj ala lar*	ils peuvent manger.

A la forme négative la conjugaison deviendra *ašyj al-myj myn*, *syn*, etc., آشای آلمای مین «je ne peux pas», etc.

C'est donc le verbe *almak* «prendre» qui donne à cette conjugaison le sens de pouvoir : *ašyj almyj myn* a signifié à l'origine «mangeant, je ne prends pas», mais ce sens a fini à la longue par s'affaiblir et *ašyj almyj myn* n'a plus signifié que «je ne peux pas manger». Ce même verbe *almak* est devenu dans le dialecte turc de l'Altaï[1] une sorte d'auxiliaire qui a pour fonction d'indiquer que le sujet agissant accomplit l'action pour lui-même : ainsi *tozyb al* ne signifie plus que «se rassasier», *körüb al* «voir», *edib al* «faire», *sogub al* «frapper». Il est facile de comprendre comment *al* a pu perdre son sens primitif : de même que l'on disait *kazyb al* «arracher» (primitivement, «prendre après avoir arraché») *sadyb al* «acheter (prendre après avoir acheté)» *puulab al* «enchaîner (emmener après avoir enchaîné)» (*puula* = o. بغلق), on a fini par dire *surab al* «interroger», *turub al* «se lever». En tatar également *al* joue le rôle d'une sorte d'auxiliaire mais ici le sens est moins affaibli : *alyb bir* «apporter», *alyb sat* «vendre», *alyb kil* «emporter», ont leurs équivalents dans les formes de l'osmanli آليقومق, *alyqomaq* «retenir»; آليويرمك, *alyvermek* «procurer[2]». Il n'est donc pas surprenant que le verbe *almak* «prendre» qui en altaï a perdu complètement son sens primitif, soit passé en tatar et dans d'autres dialectes au sens de «pouvoir». On peut en français faire la même remarque sur le verbe «savoir» : dans «je ne saurais vous écouter» savoir est l'équivalent de pouvoir.

[1] V. Verbickij, *Slovar altajskago i aladagskago narěčij tiurskago jazyka*, 1 vol., in-8°, Kazan, 1884, sub verbo *al*.

[2] Comp. l'osmanli : *ja qyzymy kurtarer alersen* «ou bien tu sauveras ma fille», Kunos Ignácz, *Oszman török népköltési gyüjtemeny*, 2 vol., Budapest, 1889, t. II, p. 127.

Le dialecte kirgiz[1] possède comme le tatar une double construction pour exprimer l'idée de possibilité : le gérondif en *b* + *bol* exprime une action actuellement accomplie, *ǧeb boldum* « je suis rassasié », ou encore la possibilité pour les formes non personnelles : *ǧeb boldu* « on a pu manger ». Pour les formes personnelles on emploie le participe en *-a* que l'on fait suivre de *aluu* comme en tatar.

En koibale[2] (dialecte turc du Iénisseï) on se sert du verbe *bolpaspen* pour exprimer l'idée de « ne pas pouvoir »; *bolpaspen* est le futur I de « être » et signifie « je ne serai pas »; le correspondant phonétique osmanli serait **ol-mas-myn*. « Je ne peux pas prendre » se dit en koibale *aleb bolbaspen*, et « je n'ai pas pu prendre » *aleb bolbadem* (o. *ol-ma-dym*). Si le verbe est au participe en *-er*, le sens est « je ne veux pas », *aler bolbaspen* « je ne veux pas prendre », *aler bolbadem* « je n'ai pas voulu prendre » mot à mot, puisque *-bas* (= o. مز) est un futur négatif, et *-badem* un passé négatif, « prenant je ne serai pas, prenant je n'ai pas été » par suite, « je ne veux pas prendre, je n'ai pas voulu prendre ».

Dans le dialecte de l'Altaï[3] on ne trouve que la forme négative : on l'obtient en ajoutant à certaines formes du mot les syllabes *-albas*, *-elbes* qui ne sont autres que le verbe *al* au futur négatif. On a ainsi de *et* « faire », *edin albas* « il ne peut faire », de *sarna* « chanter », *sarnaj albas* ou *sarnan albas* « il ne peut plus chanter ».

Le dialecte sarte[4] emploie diverses tournures pour exprimer la possibilité et aussi les deux auxiliaires *al*, آل et *bul*, بول.

موڭ قيلا آلورمن	*muny kyla alarman*	je puis faire ceci.
بول ايشكا قادر دور من	*bul iška qadyr dyr man*	je puis faire ceci.
اڭ كورسام بولاديمى	*any kursam bolady-my*	puis-je voir cela?

آلمق est aussi usité chez les Tatars du gouvernement d'Ufa : *ul sinyñ öjöña kyr almady* « il n'a pu entrer dans ta maison », chez les Teptiars, *ašaj almas* « il ne sera pas en état de manger », *tab' almadym* « je n'ai pu trouver », chez les Mechtcheriak et chez les Bachkirs, *ăjt ălmăgăn* « qui ne peut dire »[5].

[1] Ilminski, *Materialy k izučeniio kirgizskago narěčija*, Kazan, 1861, p. 29.

[2] A. Castrén, *Versuch einer koibalischen u. karagassischen Sprachlehre . . . herausgegeben von A. Schiefner*, 1 vol. in-8°, St-Pétersbourg, p. 62-63.

[3] *Grammatika altaïskago jazyka sostavlena tchlenami altajskoj missij*, 1 vol. in-8°, Kazan, p. 74-75.

[4] Nalivkin, *Rukowodstvo k praktitcheskomu izutchenijo sartowsku jazyka*, 1 vol. in-8°, 1896, Samarkand, p. 154-155.

[5] Katanov, *Otčet o poězdkě, soveršennoj lětom*

On voit que tous les dialectes expriment l'idée de pouvoir au moyen des racines *bul* et *al* dont le sens s'est plus ou moins affaibli. Revenons maintenant à la forme du tatar.

Le verbe *bar* «aller» (o. *var*. وار) conjugué négativement avec *al-* donnera *bara al-ma-dym* «je n'ai pas pu aller», *uku* «lire», *ukuj al-ma-dym*, et par élision de la voyelle finale, élision due à la rapidité de la prononciation *baralmadym*, *ukujalmadym*. Nous avons déjà presque entièrement les formes osmanlies, *varamadym*, *oqujamadym*. Elles sont en effet issues de formes identiques à celles du tatar par chute de son *l*. Cette chute est fréquente dans les dialectes turcs : au turc قلج, *kylytch* «glaive», correspond le tchouvache *xeš* (prononcez خش), tchouvache *kin* = turc *gelin* «fiancée», tchouvache *utmal* = turc *altmyš* «soixante»[1]. En altaï on trouve *akel* «emporte» pour **al-kel*, en turkmène *akit* pour **al-kit* «emmène», en aderbaidjan *apar* pour **alib par-* «emporter avec soi»[2]. آپارسن (*Histoire de Yusuf-chah*, *Journ. Asiat.*, 1903, mai, p. 424, l. 5, «tu les conduiras» : cette forme comme beaucoup d'autres manque au lexique rédigé par le trad.). A ces exemples on pourrait en ajouter bien d'autres : par exemple : le tat. *it* = **il-t* «apporter», le tat. *bugan* = **bul-gan* «tout» (mot à mot : «ce qui existe, ce qui est», comme en osmanli *barča* «tout» = ce qui est[3]), le tat. *bugai* = **bul-gai* «peut-être», *bugača* «à présent» = **bul-gač-ta* «en tant que cela est, dans le étant». Comparez encore le kirgiz *bob* = **bolub*, *kyp* = **kylyb* et l'osmanli *getir* pour **gel-tir* «fais venir, apporte».

Il ne reste plus qu'à expliquer les formes osmanlies en *-eme* : elles sont dues à l'harmonie vocalique : une fois que l'origine de ces formes eut été oubliée et méconnue, les formes **vir-a-madym* (ویر, *ver* «donner») **söjlej-a-ma-dym* (سویله, *söjle* «parler») devinrent forcément *viremedim*, *söjlejemedim*, de même qu'en altaï *-albas* se change en *-elbes* et que *hat* devient *-het* en hongrois conformément aux lois de l'harmonie vocalique.

Le hongrois en effet a eu recours au même procédé que le turc. On sait qu'en hongrois le verbe «pouvoir» au sens de avoir la capacité physique de faire

1898-go goda... v ufimskoio guberniji., Kazan, 1 vol. in-8°, 1900 (extrait des *Uchen. Zapisk. kazanskago universiteta*, 1900.)

[1] I. Ašmarin, *Materialy dlja izslědovanija tchuvaškago jazyka*, 1898, Kazan, 1 vol., p. 91.

[2] Vambéry, *Etymologisches Wörterbuch der türko-tatarischen Sprachen*, 1 vol. in-8°, Leipzig, 1878, p. 15.

[3] Mais le sens primitif de *bar* est «marcher» comme je le montrerai ailleurs. Ce mot au sens de «être» est à tort séparé de وار «marcher» par M. Vambéry.

quelque chose s'exprime par l'addition à la racine verbale de la syllabe *-hat*, *-het* : de *olvas-ni* « lire » on tire *olvas-hat-ni* « pouvoir lire », de *men-ni* « aller » (o. بنمك, *bin-*, finnois, *mennä*[1]) *me(n)-het-ni*. Or cette syllabe qui joue dans la conjugaison hongroise le même rôle que *-al*, *-a* dans la conjugaison turque, n'est pas autre chose qu'une racine verbale signifiant « pouvoir » qui a fini par s'agglutiner au verbe comme *-al* en turc, mais que l'on rencontre encore à l'état isolé dans les anciens textes : *semyt nem hat* « il ne peut rien » et avec un infinitif *nem hac* (en orthogr. moderne, *hat-sz* « tu ne peux pas ») *eg furtöt feierre* (= *feherre* « blanc ») *tenned* « non potes unum capillum album facere »[2].

Le tchouvache possède une forme verbale que l'on obtient par l'addition des affixes *-aj*, *-ej* aux racines verbales. D'habitude cet affixe indique la possibilité; il indique aussi parfois le désir ou le peu d'intensité de l'action. Ainsi de *par* « donner » on tire *paraj* « pouvoir donner » (o. *ver*, ور), de *kala* « dire » (mongol, *kele*; bouriate, *khyly*; tchérémisse, *kalam*, d'où le russe *kaljakat*) *kalaj* « pouvoir dire », de *il* « prendre » (o. آل, *al*) *il-ej* « pouvoir prendre ». Les formes conjuguées donnent *par-aj-at-ap* « je peux donner », *par-aj-mas-t-ap* « je ne peux pas donner », de *il*, *il-ej-eč* « celui qui pourra prendre »[3], *il-ej-mer-em* « je n'ai pas pu prendre », *il-ej-mes* « il ne peut pas prendre ».

Dans quelques dialectes on rencontre les formes suivantes : *ut* « aller » (kirg. *ot*; jakoute, *utylla*), *ut-aj-r-at-(na)* « peux-tu aller? » *ut-aj-r-a-(na)* « pourras-tu aller? » *ut-aj-ta-na* « as-tu pu aller? » (*ta-na* = o. *din-mi*). M. Ašmarin croit que cet *r* est un reste du verbe auxiliaire *jar* « envoyer ». Cependant il est à noter que dans la conjugaison négative *-r* tombe, *ot-aj-mas-tap* « je ne puis pas aller ». Il est beaucoup plus admissible de voir ici un reste du participe en *-er* (o. *sev-er*, tat. *tor-yr*, dont le négatif est régulièrement *tor-mas*) et de considérer le *aj(r)* des formes dialectales et le *aj* des formes habituelles comme le reste de l'auxiliaire *-al* que nous avons rencontré dans tous les dialectes.

É. Galtier.

[1] Vambéry, *A magyar es török-tatar nyelvekbeli szóegyezések*, 1 vol., 1869, p. 58.

[2] Simonyi Zsigmond, *Tüzetes magyar nyelvtan történelmi alapon. Első kötet, Magyar hangtan es alaktan* (*Gr. hist. de la l. hongroise*, t. I, phonét. et morphol.), 1 vol. in-8°, Budapest, 1896, p. 380-381.

[3] On voit ici l'origine du ماس, *mas*, tatar, et du مز, *mez*, osmanli = *ma* + *es*.

NOTES DE FOUILLES

DANS LA NÉCROPOLE D'ASSIOUT

PAR

M. CHARLES PALANQUE.

I.

Sur la terrasse où furent creusés les tombeaux des princes de Siout, et à la suite d'une série de petits hypogées aujourd'hui ruinés, situés au nord du tombeau de Khiti II, sur le même alignement que lui, on remarque les restes d'un grand tombeau détruit par les carriers en quête de matériaux.

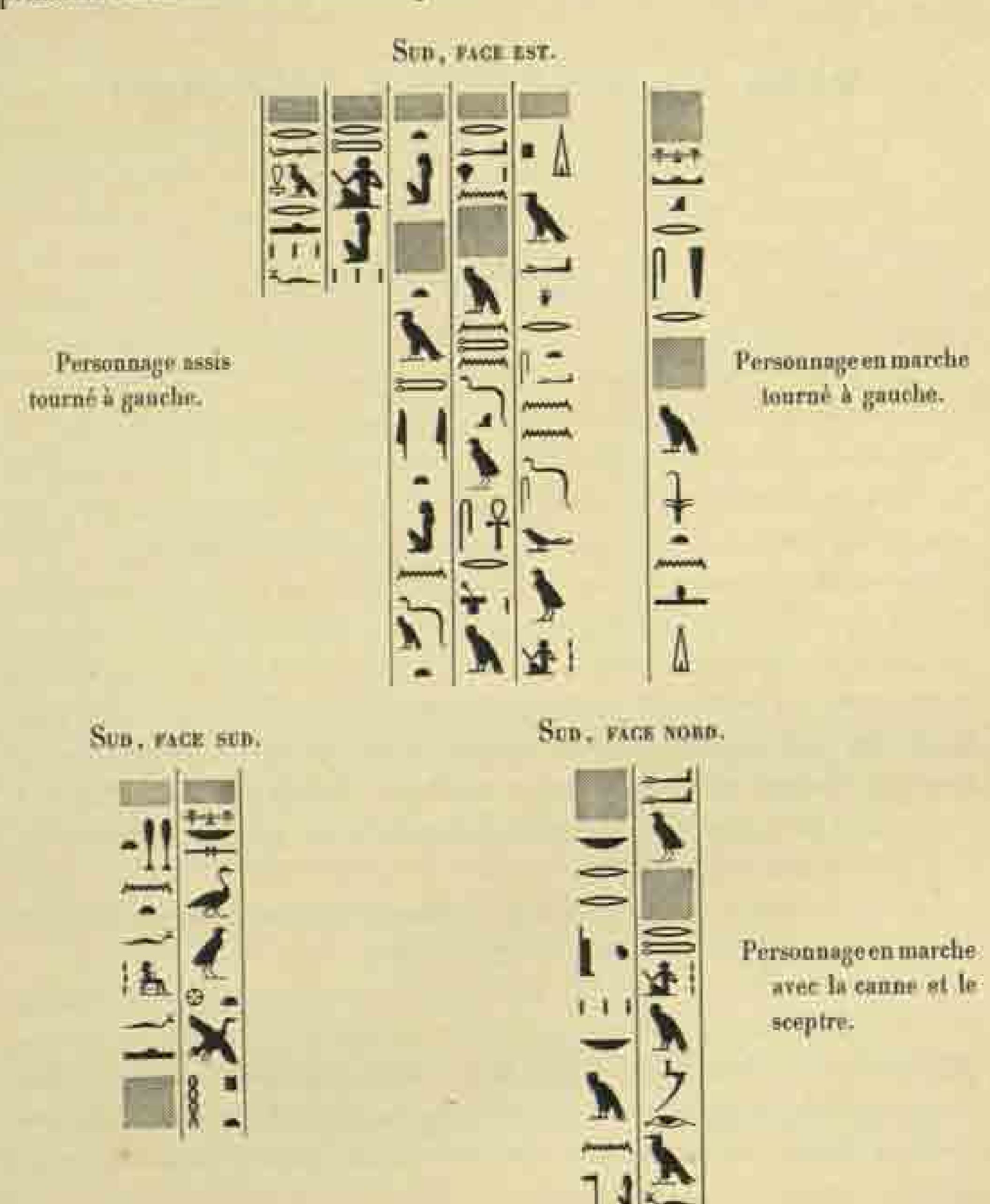
Il n'en subsiste plus, aujourd'hui, que la porte dans ses parties basses. Le défunt est représenté sur chaque montant, assis sur un grand siège, appuyé sur la longue canne qu'il tient d'une main. L'autre, le poing fermé, est placée sur le genou. Un texte hiéroglyphique en colonnes verticales est gravé sur toute la hauteur. Sur un autre panneau faisant un léger retrait, nouvelle représentation du défunt en marche. Il n'en reste que très peu de chose. D'un côté, on ne distingue qu'un pied, de l'autre la canne, le bas de la jupe, les jambes, et l'extrémité du *kherp*.

Sur les montants intérieurs, même représentation tout aussi mutilée, avec des inscriptions hiéroglyphiques très peu lisibles.

Ces textes très fragmentés et les figures qu'ils accompagnent avaient échappé à l'attention des savants qui ont parcouru la nécropole d'Assiout; ils ne figurent pas dans le recueil des *Inscriptions de Siout et de Dêr Rifêh* publié par M. Griffith.

Au cours des déblaiements, des débris de statuettes de *répondants*, en terre vernissée bleue, sans inscription, ont été ramassés au milieu des éclats de calcaire.

Ce sont les seules parties encore debout de ce vaste hypogée; tout le reste a été réduit en poussière par les carriers modernes. Leurs dimensions font présumer que cette tombe devait avoir les mêmes proportions que les tombeaux princiers subsistant encore de nos jours.



NORD, FACE EST.

Personnage en marche, à droite, tenant le *kherp* et la canne.

Personnage assis tourné à droite.

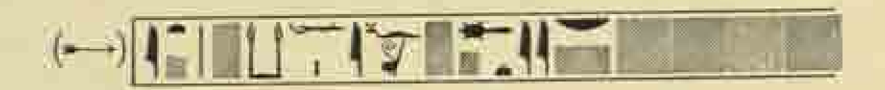
II.

Au nord de la nécropole, au sommet de la montagne, au-dessus du tombeau d'Émsah, et faisant face au cimetière musulman moderne, au désert et au canal Ibrahimieh, s'ouvre une nombreuse série d'hypogées égyptiens complètement mis à sac et démolis par les fouilleurs clandestins. Toute cette partie de la nécropole située dans la région haute de la montagne fut utilisée à l'époque saïte, ptolémaïque et greco-romaine. En effet, les grand tombeaux de la XII[e] dynastie et des belles époques pharaoniques occupèrent les meilleures parties de la montagne, partout où le calcaire offrait une masse suffisamment compacte, pour l'établissement d'une « maison d'éternité » donnant au défunt toutes les garanties nécessaires pour assurer la conservation éternelle de ses restes mortels. Les grands hypogées sont rares au sommet de la montagne, mais en revanche, si les tombeaux sont petits, tout y a été utilisé adroitement, de façon à pouvoir offrir le plus de place possible. Les niches mortuaires destinées à recevoir les coffres funéraires sont creusées partout où l'espace l'a permis, un peu dans tous les sens, et pas toujours orientées suivant les rites et conditions religieuses. Il est difficile aujourd'hui de se rendre compte, au moins pour certains, de leur disposition première. Les fouilleurs clandestins ont laissé de leur passage des ruines parfaites où l'on se perd forcément. Rares, très rares, sont les tombes ornées de peintures et d'inscriptions, c'est partout la roche

nue. Les ayant toutes parcourues, nous en avons seulement rencontré une seule qui devait être, avant son ouverture, un bijou d'ornementation. Elle se compose de deux chambres, aujourd'hui ouvertes à tous les vents. De la première, il ne reste rien que les amorces du roc absolument nu.

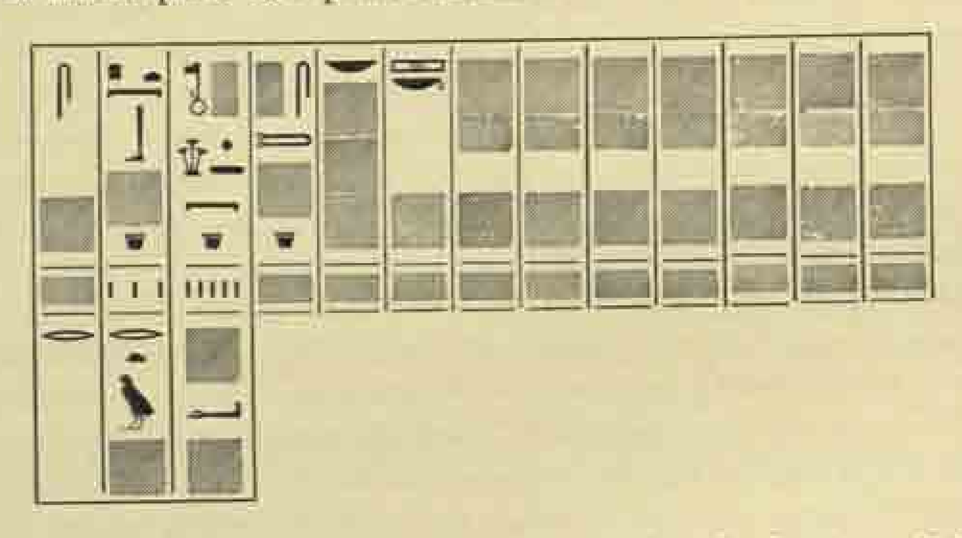
La seconde était stuquée. Toutes ses parties portent des traces de peintures aux couleurs très vives. La voûte en berceau montre un damier où des carrés jaunes, sur lesquels se détachent gracieusement des fleurettes bleues, alternent avec des carrés blancs. La bordure est formée de carrés rouges, bleus et verts, séparés par des parties plus étroites de couleur blanche.

Quelques traces d'inscriptions hiéroglyphiques sont encore visibles. Une seule ligne horizontale au-dessous de la cimaise nous laisse lire :



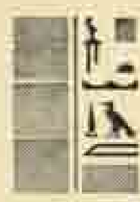
Au-dessous, tout a complètement disparu.

La seconde partie de la paroi, contenait le liste des offrandes.



Il est regrettable que le reste soit entièrement dégradé, le contact de l'air y est certainement pour beaucoup, car les dégradations des Arabes ne se remarquent nulle part. Au moment de son ouverture, il devait être intact et avoir conservé sa fraîcheur primitive, si l'on en juge par la vivacité des couleurs encore visibles aujourd'hui.

III.

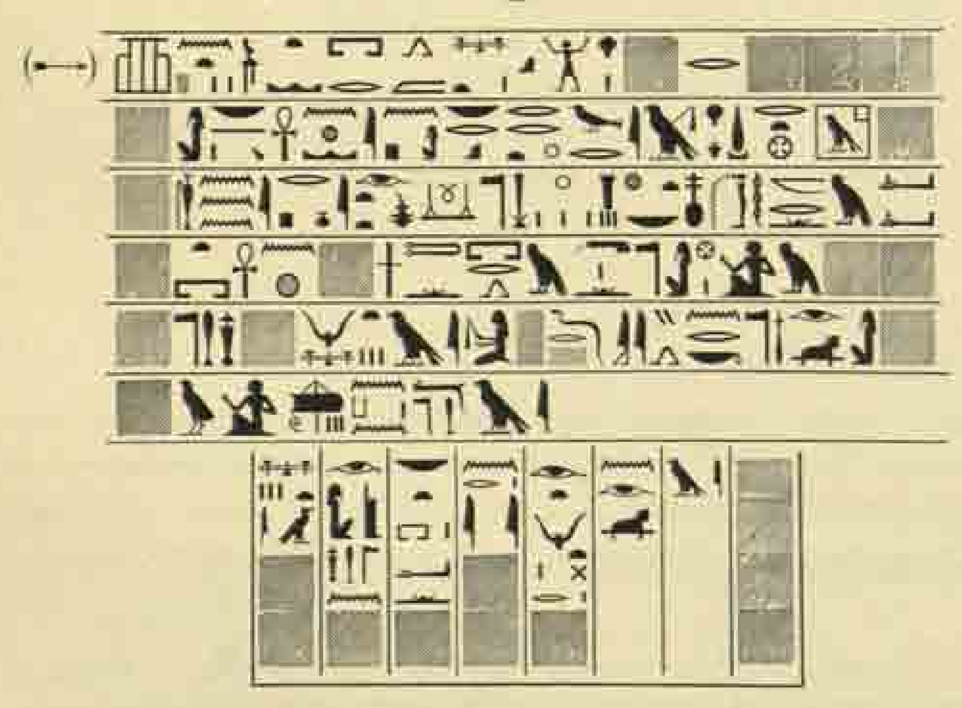


Ramassé sur le versant nord-ouest, au milieu des décombres de fouilles antérieures, un fragment de montant de porte en calcaire blanc, avec des caractères hiéroglyphiques teintés en bleu.

IV.

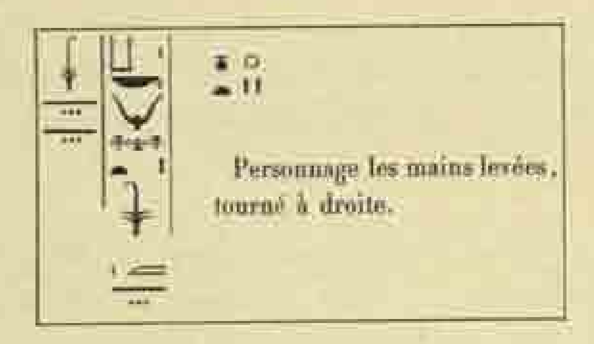
Dans le petit tombeau de *Hapi Djefa*, existent, en dépôt confié aux gaffirs du Service des Antiquités, quelques fragments d'inscriptions provenant de tombeaux ruinés. Trop mutilés pour figurer dans les collections publiques, trop encombrants pour être utilisés par les fouilleurs clandestins et vendus aux amateurs ou aux collectionneurs, ils furent abandonnés comme étant sans doute d'un placement difficile.

A.



Ici, un personnage vêtu de la peau de panthère, présente les offrandes. Devant lui, sur une table, sont déposés la cuisse de bœuf, des vases et des fruits. Un second personnage le suit et lève le bras en signe d'adoration.

B.



C.

Fragment en pierre calcaire.



Série de quatre personnages vêtus d'une longue robe. Le premier tient un oiseau par les ailes; le second conduit un veau; les deux derniers suivent les mains étendues sur le signe 𓉐.

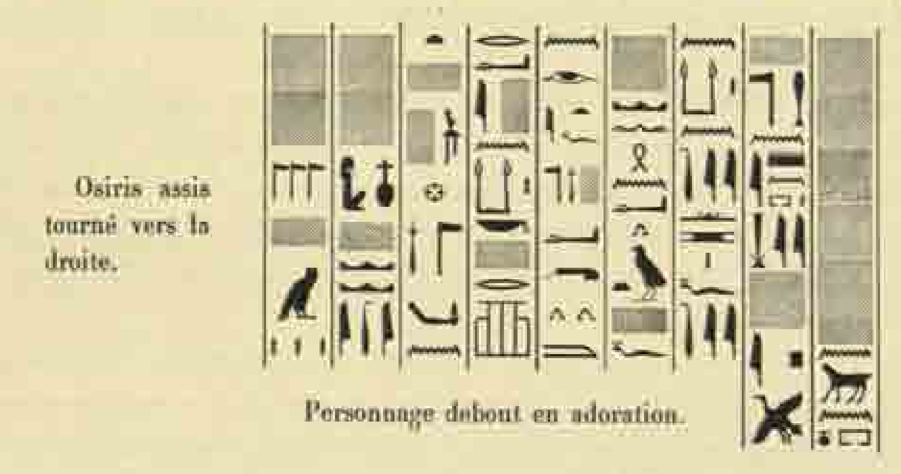


V.

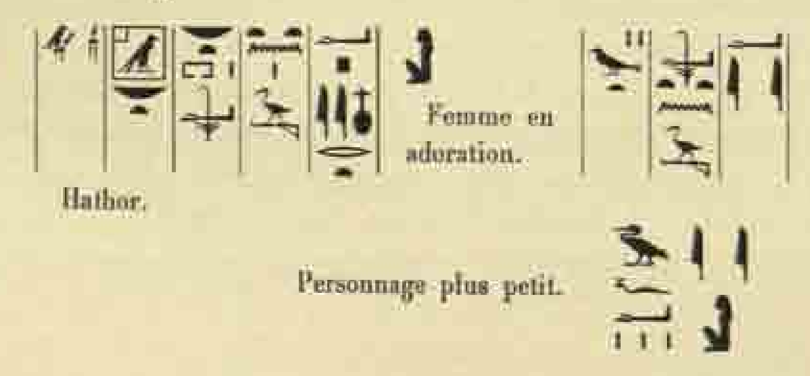
M. Tadros Magar, agent consulaire de France, conserve, dans la cour d'un de ses moulins d'Assiout, une stèle cintrée en marbre blanc mesurant un mètre de haut et o m. 60 cent. de large, qu'il a bien voulu m'autoriser à copier.

Elle se compose de deux registres. Les inscriptions sont mal gravées et légèrement effacées.

Premier registre. Le défunt vêtu d'une longue robe est représenté dans la posture d'adoration devant Osiris, tourné à gauche, assis sur une siège, tenant en main le sceptre et le fouet. Le dieu porte la couronne blanche ornée de plumes d'autruche. Devant lui, sur une table d'offrandes, des pains, un vase et une touffe de lotus. Derrière le défunt, un personnage également vêtu de la robe longue, mais de taille beaucoup plus petite, en posture d'adoration.



Deuxième registre. Adoration à Hathor; trois femmes coiffées de la fleur de lotus s'adressent à la déesse, debout derrière une table d'offrande. Le personnage du milieu est moins grand que les deux autres, il est vêtu de la même manière et a les mêmes insignes.



VI.

La nécropole d'Assiout a été utilisée par les Coptes pendant de longues années, après la conquête romaine et l'occupation musulmane jusqu'aux temps modernes. Non seulement, ils utilisèrent d'anciens tombeaux pharaoniques, mais ils s'installèrent partout où ils jugèrent une place libre. Le plus grand désordre règne dans leur nécropole. Les morts étaient placés pêle-mêle, sans aucun ordre, les uns sur les autres, à peine séparés par une bande de terre de mince épaisseur. Certains sont seulement enveloppés dans de mauvaises nattes, des étoffes grossières ou placés sur des lits de roseaux, d'autres dans des cercueils mal ajustés, en planches très minces et de travail très rudimentaire.

Nous avons remarqué un petit cercueil d'enfant, où les frêles ossements étaient agglomérés dans une épaisse couche de miel. Le tout recouvert d'un lambeau d'étoffe.

Ailleurs, le défunt était couché soit sur une claie de roseaux, soit encore sur un matelas de paille, la tête reposant sur un coussin. Tous étaient revêtus d'un long vêtement blanc, avec une croix tissée dans l'étoffe et placée sur la poitrine. Une ceinture de cuir serrait la taille et, se continuant, passait derrière le dos, croisée en bretelles, pour venir rejoindre la taille en passant par dessus les épaules.

Certaines de ces ceintures, larges d'environ dix centimètres, étaient ornées de croix et de personnages, un liseré formé de rondelles courait sur toute la bordure. D'autres, plus minces, étaient unies et ne se remarquaient que par la forme de la boucle également en cuir qui la nouait. Ce nœud ressemble beaucoup à celui que l'on remarque sur certaines statues égyptiennes. La partie centrale était cylindrique, timbrée d'une croix patée, et allait en s'élargissant de chaque côté, rejoindre la lanière formant la ceinture proprement dite. L'ensemble se rapprochait beaucoup du disque solaire ailé des anciens Égyptiens.

A noter que certains cercueils portaient aux quatre coins de larges anneaux de fer fortement engagés dans le bois. Toutes ces sépultures étaient très pauvres. Quelques fragments de parchemin de très belle écriture onciale, des feuilles de papier de calligraphie moins parfaite sont les seuls objets rencontrés au cours des travaux, ainsi qu'un fragment d'inscription sur pierre calcaire, de 0 m. 35 cent. de haut sur 0 m. 28 cent. de large, dont voici le texte.

Toute la partie supérieure de la stèle manque, et la gravure des caractères laisse beaucoup à désirer. Les lettres avaient été teintées en rouge.

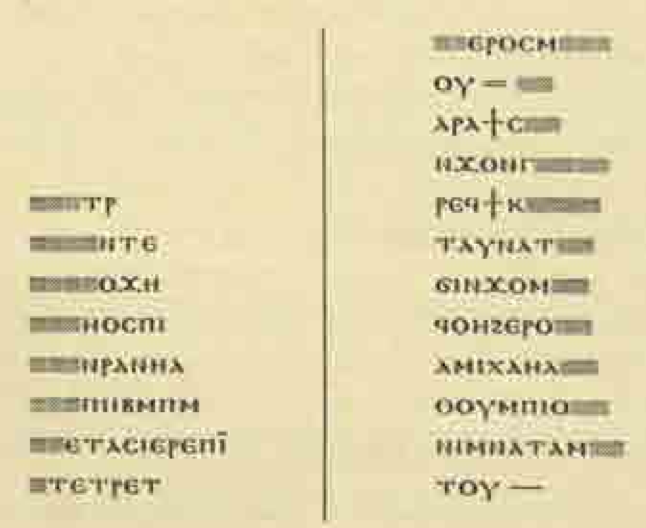
Κ ΜΝΑΠΑ
ΑΠⲰΛΛⲰΛ
ΠΛΛΝΟΥΠ
ΑΠΑΦΙΒΝЄΤ
ΟΥΛΒΤΗΡΟΥΛ
ΡΠΠΜЄΥЄΜΠ
ΛϹΟΝΚΛΟΥϬ
ΛΒЄ$^{Η}_{(ιн)}$ΤΟΝΜΟ
ϤϹΟΥΚϨΝЄΠ
ΝΠΛΘ̄

Deux fragments de poteries portaient des traces d'écriture en cursive noire peu lisible.

L'un composé de deux lignes incomplètes.

ΠΑΡϹЄΝΟϹ
ΝΠЄΥΝЄ

L'ostracon n° 2, également incomplet, comprend deux textes séparés par un trait vertical, et d'une écriture différente.



	ЄΡΟϹΜ
	ΟΥ =
	ΑΡΑϯϹ
	ΝϪΟΝΓ
ΤΡ	ΡЄϤϯΚ
ΝΤЄ	ΤΑΥΝΑΤ
ΟϪΗ	ϬΙΝϪΟΜ
ΝΟϹΠΙ	ϤΟΝϨЄΡΟ
ΝΡΑΝΗΑ	ΑΜΙΧΑΗΛ
ΠΝΙΒΜΠΜ	ΟΟΥΜΠΙΟ
ЄΤΑϹΙЄΡЄΠῙ	ΝΙΜΠΑΤΑΝ
ΤЄΤΡЄΤ	ΤΟΥ —

A signaler pour mémoire deux autres ostraca complètement illisibles,

permettant seulement de distinguer sur l'un des traces d'écriture arabe, et sur le second des lettres coptes.

VII.

Fragment d'inscription sur marbre blanc, provenant de la montagne d'Assiout, qui m'a été offert par M. Paoletti, directeur des Télégraphes de l'État égyptien[1].

ⲒⲤ ⳨ ⲬⲤ
ⲈⲦⲒⲀⲈ ⲈⲒϪⲞⲢⲘϨⲚⲢⲞⲞⲨϢ
ⲘⲚⲈⲒⲂⲒⲞⲤⲈⲦ … ⲢϢⲈϨⲢⲀⲒⲈ
ϪⲰⲒⲚϨⲞⲨⲞⲈⲚ … ⲞⲈ … ⲘⲚⲐⲀⲀⲀⲀ
ⲤⲀⲀⲤⲦⲀϨⲞⲒⲚ … ϭⲒⲦⲀⲠⲞⲪⲀⲤⲒⲤ
ⲚⲦⲀⲤⲦⲀϨⲈⲚⲈⲚϢⲞⲢⲠⲚⲈⲒⲰⲦ
ⲀⲀⲀⲘϪⲈⲀⲀⲀⲘⲚⲦⲔⲞⲨⲔⲀϨⲈⲔ …
ⲚⲀⲔⲞⲦⲔⲈⲠⲔⲀϨⲚ … ⲞⲘⲀ …
… ⲘⲀⲦⲀⲯⲨⲬⲎⲀⲈ …
… ϪⲒ …

Assiout, 10 mai 1903.

C. Palanque.

[1] Déposé au Musée du Caire, n° d'entrée 36449.

ÉTUDE

SUR

QUELQUES TEXTES FUNÉRAIRES DE PROVENANCE THÉBAINE

PAR

M. ÉMILE CHASSINAT.

I.

LE MANUSCRIT 3287 (INV.) DU LOUVRE.

Th. Devéria, il y a quelque trente ans, attira, le premier, l'attention des égyptologues sur un groupe, alors peu nombreux, de manuscrits à figures, entièrement différents des livres funéraires du type classique, auxquels il donna, faute de mieux, le nom de «Compositions mythologiques», pour les distinguer du *Livre des morts* et de l'*Am-daït*[1]. Les notices qu'il publia, dans son admirable *Catalogue*, sur les cinq exemplaires qui représentent cette série au Musée du Louvre, bien qu'elles portent l'empreinte du symbolisme mystique qui marque tous les écrits d'alors sur les idées religieuses des anciens Égyptiens, renferment des renseignements précieux encore aujourd'hui. Rien depuis, à ma connaissance, ou presque rien, n'a été ajouté aux quelques pages qu'il leur a consacrées, le sujet ayant été abandonné, ou peu s'en faut, quoiqu'il semblât promettre plus d'une surprise à ceux qui prendraient la peine de l'étudier à fond[2].

Cependant, le nombre de ces «compositions» s'est considérablement accru depuis la tentative de Devéria. La découverte d'un des dépôts funéraires des

[1] *Catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, Paris, 1874, p. 1-15.

[2] M. Wiedemann leur a cependant consacré incidemment quelques lignes dans un travail sur *die Phönix-Sage im alten Ægypten*, publié dans la *Zeits.*, 1878, p. 102.

prêtres d'Amon, à Deir el-Bahari, principalement, en a fourni une superbe et importante suite au Musée du Caire. En outre, plusieurs manuscrits du même genre, conservés dans les musées d'Europe depuis la dispersion des collections de Drovetti, d'Anastasi et des fouilleurs qui exploitèrent les nécropoles égyptiennes dans la première moitié du XIXe siècle, et qui étaient ignorés de Devéria, ont été brièvement signalés dans les catalogues. M. Lanzone, en particulier, a donné la copie cursive de quelques-uns de ceux qui sont conservés au British Museum, dans son *Dizionario di mytologia egizia*[1]. Il en existe également dans l'ancien fonds de la Bibliothèque Nationale de Paris, à Berlin et à Turin. On en trouverait certainement d'autres encore dans les bibliothèques publiques peu fréquentées et dans les collections privées.

Une telle abondance de documents était pourtant bien faite pour attirer la curiosité des savants qui s'adonnent à l'étude de la mythologie et des concepts religieux des Égyptiens et pour donner naissance à des travaux nombreux. Il se peut que l'indifférence dont ils ont été l'objet soit le résultat, partiellement tout au moins, de l'opinion inexacte qu'on se fait souvent sur la valeur réelle du contenu de ces sortes de documents un peu obscurs, auxquels on n'accorde pas toujours l'importance et la confiance qu'ils méritent. On croit volontiers que ce ne sont que de grossières fantaisies de scribes en mal d'élucubrations saugrenues, et l'on passe outre après ce jugement aussi sommaire qu'injuste. J'ai eu maintes fois l'occasion de constater, en étudiant les papyrus du Louvre et du Caire[2], qu'ils donnent au contraire des renseignements précieux, en conformité parfaite avec les textes religieux mieux connus et dont l'interprétation ne peut être contestée. Prétendre qu'il est toujours facile d'attribuer une signification précise aux scènes plus ou moins compliquées qu'ils fournissent serait beaucoup s'aventurer : il est concevable que, malgré les connaissances étendues que nous avons acquises sur les croyances religieuses des anciens habitants de l'Égypte, plus d'un point les concernant reste encore dans l'ombre, qui ne pourra être élucidé avant longtemps, surtout dans le domaine vaste et encore si peu exploré que nous laisse entrevoir cette littérature toute spéciale.

Tous les manuscrits de cette classe que j'ai examinés appartiennent à la même

[1] Lanzone, *op. cit.*, tav. CLVII, CLIX, CLXIII, CCXLV et CCLXVII.

[2] J'espère publier bientôt ces derniers dans le *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, à la suite des cercueils des prêtres d'Amon.

période. Aucun, je pense, ne remonte au-delà de la XXᵉ dynastie. Devéria, toutefois, a voulu leur assigner, sans donner ses raisons, une origine plus lointaine et dater les plus anciens de la XVIIIᵉ dynastie[1]. Il reporte par exemple le nº 3292 (inv.) du Louvre jusqu'à la XIXᵉ, à cause de sa paléographie et de la coupe particulière du costume dont sont vêtues les figures humaines qu'on y remarque[2] : ce papyrus diffère surtout des autres en ce que les textes qui accompagnent les vignettes y sont plus développés, mais ce n'est pas là une preuve décisive d'antériorité. Un fait est constant, c'est que ces livres sortent, sans exception, des grandes nécropoles situées sur la rive occidentale de Thèbes, et qu'ils ont été trouvés sur les momies de personnages qui vivaient quelque part vers la XXᵉ ou la XXIᵉ dynastie et étaient attachés soit au culte soit à la domesticité des temples d'Amonrâ-Sonter et de Maout.

Le titre de ces *Compositions*, qui était inconnu de Devéria, est inscrit en tête de plusieurs exemplaires de la Bibliothèque Nationale, de Gizéh et de Londres : [3], « Livre de ce qu'il y a dans la Daït » ; et, malgré la grande diversité de leur contenu, c'est toujours le même qui leur est donné[4]. Il est, comme on le voit, identique à celui qui est attaché au grand ouvrage funéraire désigné communément par les égyptologues sous le nom de *Livre de l'hémisphère inférieur* ou de *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, dans lequel les Thébains ont exposé leurs doctrines particulières sur la condition des morts dans l'autre monde. Mais il ne faudrait pas en induire que le contenu des deux livres est identique. Le petit *Am-daït* (c'est le nom par lequel je désignerai cet écrit dans le cours de cette étude) diffère essentiellement de son homonyme par l'extrême variété qui règne dans la combinaison des éléments divers qu'il utilise et qui fait de chacun de ses exemplaires un texte nouveau presque indépendant de ses congénères. Il exprime par des dessins d'une forme étrange, rarement accompagnés de textes, les diverses destinées qui étaient réservées à l'homme après la mort, en tenant compte des croyances courantes, sans pourtant les

(1) Devéria, *op. cit.*, p. 1. C'est aussi l'opinion de M. Wiedemann, *op. cit.*, p. 102.

(2) Devéria, *op. cit.*, p. 8.

(3) M. Wiedemann avait déjà remarqué que ce titre était appliqué à plusieurs « Compositions mythologiques » de la Bibliothèque Nationale; cf. *op. cit.*, dans la *Zeits.*, 1878, p. 102.

(4) Un manuscrit de Londres fournit une variante, peu claire du reste, que le dessin très réduit qu'en a donné M. Lanzone permet de lire ou . Lanzone, *op. cit.*, pl. CLIX.

grouper en vue d'un système unique. Il semble au contraire, ce qui fait sa véritable originalité, éviter avec soin de confondre les théories existantes, pour laisser sans doute à chacun la possibilité de discerner et de choisir celle qui lui paraîtrait la meilleure. Par ce côté, il se rattache au *Livre des morts*, dont il interprète du reste par l'image, comme nous le verrons par la suite, plusieurs chapitres. Ce n'est que dans des cas relativement rares qu'il emprunte quelques scènes ou figures au *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*. Jamais, du reste, il n'a le développement de celui-ci, à part deux ou trois exceptions, parmi lesquelles on peut citer le papyrus n° 3292 (inv.) du Louvre. Souvent le dieu Osiris, sous l'une de ses formes les plus anciennes, y tient la place principale, et la topographie funéraire spéciale aux vieux mythes du pays du nord y est adoptée, de préférence à l'autre, plus récente, imaginée par les Thébains.

Tout porte à croire que ce livre n'eut qu'une courte existence. Il ne semble pas avoir survécu, comme le grand *Am-daït*, au déplacement de la vie politique de l'Égypte vers le Delta. Aucune trace, que je sache, n'en a été relevée sous les Saïtes, alors qu'au contraire, un roi tout au moins, Nectanébo Ier [1], et de hauts fonctionnaires de cette période ont fait graver sur les parois de leurs cercueils des extraits parfois très étendus du grand *Am-daït*. Il fut, selon toute apparence, surtout très apprécié à Thèbes, de la fin de la XIXe dynastie — ou mieux au commencement de la XXe — jusque sous les derniers rois de la XXIe dynastie, époque à laquelle il disparaît. Il jouissait visiblement, dans le milieu clérical d'Amon, d'une faveur toute spéciale, presque égale à celle qu'on y accordait au grand *Am-daït*.

Aucune idée commune ne réunit pourtant les deux *Am-daït*, qui tirent leur donnée fondamentale de sources très différentes. L'un procède de traditions que l'autre s'efforce de jeter dans l'ombre ou qu'il tente de faire siennes, en les déformant, pour la plus grande gloire d'Amon. Il est cependant hors de doute que, par une de ces anomalies fréquentes chez les Égyptiens, les deux ouvrages ont été employés conjointement. La preuve matérielle nous en est fournie par le fait que chacun des prêtres d'Amon dont le corps a été retrouvé dans la cachette de Deir el-Bahari portait indistinctement comme viatique, au milieu de ses bandelettes, un exemplaire de l'un ou de l'autre des *Am-daït*. Bon

[1] *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, t. V, pl. XL-XLI.

nombre de leurs cercueils sont décorés en outre de représentations tirées du *Livre des morts* et du petit *Am-daït*; ce n'est que par exception seulement que le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* est mis à contribution dans cet emploi, et j'ai cru remarquer que c'était uniquement au profit de quelques prêtres de haut rang.

Il n'est pas sans intérêt de constater que, tandis que l'action dominante du clergé d'Amon, par des moyens qui durent être puissants, tendait à réduire l'autorité des dieux qui portaient ombrage à sa politique d'unification et de centralisation religieuse, des membres de ce même clergé, et non des moindres, continuaient à demeurer en partie attachés aux idées du passé, et confiaient le salut de leur existence future à des écrits dont la tendance était opposée aux théories du moment. C'est qu'en effet les traditions anciennes étaient encore trop vivaces dans les esprits pour qu'on réussît à les en chasser sans retour. Un sentiment instinctif de crainte superstitieuse attachait les dévots aux croyances consacrées par leurs ancêtres, et ils redoutaient, peut-être sans trop s'en rendre compte, en abandonnant les vieux dieux, d'avoir à subir l'effet de leur ressentiment lorsqu'il faudrait quitter cette terre pour passer dans le monde inconnu où les âmes résident. Sous l'impression du doute, on jugea donc prudent d'avoir recours, en même temps qu'au grand *Am-daït*, à des écrits d'une nature particulière, imprégnés des croyances du temps passé, et qui empruntaient à des livres dont la vertu semblait éprouvée par un long usage les formules qui devaient tout au moins assurer au mort, faute de mieux, un refuge dans l'un des anciens paradis mieux connus, où les générations éteintes avaient trouvé bon accueil. Le *Livre des morts* dût bien certainement à ce fait de se maintenir intact sous le régime thébain et de se voir même compléter par des chapitres supplémentaires[1], qui se distinguent par leur tournure plutôt magique que religieuse. D'autres ouvrages d'une forme analogue à celle du petit *Am-daït* furent également composés, qui faisaient large part aux croyances des temps écoulés.

[1] Les principaux de ces chapitres ont été réunis par M. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des morts*. L'un des plus répandus a été signalé et traduit par Devéria, *Catalogue des manuscrits égyptiens du Louvre*, p. 174-176 et 178 (mss. nos 3142, 3160, 3172 inv. et 3235 entrée), traduit et commenté par Pleyte, *op. cit.*, p. 50 et seq., qui en a donné le titre d'après le manuscrit n° 30 de Leyde ([hieroglyphs]), et par Spiegelberg, *Die Ægyptische Sammlung des Museum-Meermanno-Westreenianum im Haag*, p. 14 et seq. Ces deux savants n'ont pas utilisé le ms. n° 3235 (entrée) du Louvre (cf. Devéria, *op. cit.*, p. 174). M. Daressy en a

On les rencontre très régulièrement sur les momies thébaines ou bien encore des extraits en sont tracés sur les caisses funéraires de même provenance. J'ai pu recueillir, par exemple, sur les cercueils du Musée du Caire, des fragments assez importants de l'un d'eux, dont j'espère parler plus longuement dans la suite. La thèse qu'il développe est osirienne, et le soleil n'y figure que dans un rôle secondaire, remplissant les fonctions de passeur pour transporter le *khou* du défunt ([hiéroglyphes] N.) au seuil du séjour infernal, où il le laisse poursuivre sa route sous la conduite de dieux et de génies qui le guident jusqu'au trône du *Dieu grand.*

Les rédacteurs du grand *Am-daït* paraissent avoir prévu cet état d'esprit et cherché le moyen d'y remédier, car ils ont certainement tenté d'agir par intimidation pour détacher la foule restée fidèle aux cultes locaux en établissant un parallèle aussi net que possible, brutal parfois, entre les joies qui étaient réparties entre ceux qui avaient embrassé la bonne doctrine et la situation misérable qui attendait les humains attardés aux errements antérieurs. On ne saisirait pas, s'il en avait été autrement, dans quel dessein on faisait parcourir au mort, avec une telle minutie, des contrées où il passe sans jamais atterrir et qu'il n'avait aucun intérêt à connaître, puisqu'il ne devait pas y séjourner : on ne les lui montre évidemment que pour lui en faire mieux sentir l'horreur et pour rendre plus évidente, par une opposition habile, la supériorité d'Amonrâ sur les autres divinités qui, par leur faiblesse, n'assuraient à leurs féaux qu'une condition pénible et redoutable. Mais on voit que leur but ne fut pas entièrement atteint et que ce livre ne donna pas une égale satisfaction à tout le monde. L'étude des documents religieux encore inédits de la période comprise entre la XIX[e] dynastie et la fin de l'hégémonie thébaine le démontre clairement.

J'avais pensé un moment que le petit *Am-daït* n'était que le complément du *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* et qu'il était chargé d'assurer aux mânes pendant la durée du jour une protection analogue à celle que le grand *Am-daït* leur donnait pendant la nuit; en d'autres termes, que la Daït était double, moitié

publié récemment une nouvelle copie dans les *Annales du Service des Antiquités*, t. III, p. 156, d'après un manuscrit du Musée du Caire (n° 29707) découvert sur la momie d'une chanteuse d'Amon nommée [hiéroglyphes]. Il est bon de remarquer que ce manuscrit a été trouvé sur le cou de la momie, c'est-à-dire à la même place que le texte original occupait sur le corps du roi Osirmarî d'après la tradition rapportée par le papyrus de Leyde.

dans la partie de l'univers traversée par le soleil au cours de son apparition diurne, moitié dans celle que le dieu parcourt pendant les heures de nuit : les morts, après avoir visité le monde ténébreux sur la barque solaire, réintégraient leurs tombeaux, attendant que le dieu vint les reprendre à son passage au crépuscule. Un texte de Dendérah mentionne précisément une localité citée dans un des exemplaires du petit *Am-daït*, l'Amahit, à qui il donne en même temps le nom de Daït supérieure : [1]. Mais il se trouve que l'Amahit, ainsi que plusieurs régions paradisiaques des temps primitifs, telles que l'Agorit, le Khrinoutri, et d'autres encore, ont été placées dans la Daït thébaine par les théologiens qui ont mis au point le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, ce qui affaiblit singulièrement cette hypothèse. Je ne m'y arrêterai donc pas.

J'ai choisi, pour commencer la suite d'études que je compte consacrer aux diverses formes du petit *Am-daït* et aux textes religieux qui s'y rattachent, le papyrus n° 3287 du Louvre[2]. C'est l'un des moins développés de la série qui fait partie des collections de ce musée. Son contenu est fort curieux. Il traite de l'arrivée et de la réception d'une prêtresse d'Amon dans l'un des domaines d'Osiris.

Six exemplaires de ce livre me sont connus; en voici la liste :

I. Ms. n° 3287 du Musée du Louvre, au nom de la chanteuse d'Amonrâ-Sonter, choriste de Maout, Tabokitnikhonsou, [3].

II. Ms. n° 3127 du Musée de Berlin, au nom du chef-magasinier du temple d'Amon, Amenemoua, [4].

[1] Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. XXXVII, l. 79.

[2] Champollion, *Notice descriptive des monuments égyptiens du Musée Charles X*, Paris, 1827, p. 147. Devéria, *Catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre*, p. 11. Une variante de cette composition se trouve dans un manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale, sous le n° 173; elle a été signalée par M. Wiedemann, dans les *Proceedings* de la Société biblique de Londres, 1900, p. 155. J'aurai l'occasion d'en reparler.

[3] Le cercueil de cette femme se trouve actuellement au Musée de Turin. Il est signalé dans F. Rossi, *Il Museo egizio di Torino, Guida*, p. 40, n° 22.

[4] Je dois la connaissance et la communication d'une copie de ce manuscrit à mon confrère et ami M. G. Jéquier.

III. Ms. du Musée du Caire, au nom de la chanteuse d'Amonrâ-Sonter, Isimkhobit, [hiéroglyphes].

IV. Ms. du Musée du Caire, au nom du prêtre d'Amon, Nasipaouititonï, [hiéroglyphes].

V. Ms. du Musée du Caire, au nom de la chanteuse d'Amonrâ-Sonter, Titsarokana, [hiéroglyphes].

VI. Ms. publié par M. Lanzone, sans indication de provenance[1], au nom de la chanteuse d'Amon, Mashisaqeb, [hiéroglyphes][2].

Il existe en outre, d'après M. Wiedmann[3], quatre autres manuscrits semblables à ceux-ci, les nos 15 et 26 de Londres et les nos 1458 et 1459 de Berlin. Je n'ai pu ni les consulter ni m'en procurer la photographie.

Les six manuscrits énumérés ci-dessus diffèrent peu entre eux. Les quelques variantes qu'on y relève sont en général d'une importance secondaire et portent particulièrement sur le groupement plus ou moins compact des figures. Elles ont pour cause apparente la nécessité dans laquelle le scribe s'est parfois trouvé, ayant un feuillet de papyrus d'un format plus carré ou plus oblong, de distribuer son dessin soit en hauteur soit en longueur. Toutefois, il est bon d'observer que la scène finale du manuscrit du Louvre n'est pas tout à fait semblable à celle des autres documents, ce qui donnerait à penser qu'elle a été copiée sur un original différent. Quelques autres détails, qui seront signalés en leur place,

[1] *Dizionario di mitologia egizia*, tav. LXXI-LXXII.

[2] Le sarcophage d'une femme de ce nom a été trouvé en 1891 par M. Grébaut, dans la cachette de Deir el-Bahari, cf. *Notice des monuments exposés au Musée de Gizéh*, édit. 1893, p. 281, no 1161, et Lieblein, *Dict. des noms hiéroglyphiques*, *Suppl.*, p. 1000. La comparaison du nom et des titres inscrits sur le papyrus et sur le cercueil montre qu'ils ont bien appartenu tous les deux à la même personne, ce qui donnerait à penser que la cachette de Deir el-Bahari a été exploitée par les Arabes avant que le Service des antiquités en ait eu connaissance. Il serait possible, toutefois, certaines usurpations que j'ai relevées en dressant l'inventaire général de cette trouvaille sont de nature à le faire supposer, que les gens chargés de la garde des momies eussent dépouillé plusieurs d'entre elles pour tirer profit de leur équipement. Le manuscrit, dans ce cas, aurait été revendu à un marchand d'articles funéraires d'occasion et aurait servi postérieurement pour un autre mort.

[3] *Zeits.*, 1878, p. 102.

sont de nature à confirmer cette opinion. Un seul exemplaire, celui qui a appartenu à [illegible], porte le titre de l'ouvrage, [illegible] inscrit en tête du *volumen*.

Voici la description que Champollion a consacrée au manuscrit du Louvre, dans son *Catalogue du Musée Charles X* :

« 4. — Manuscrit hiéroglyphique. *Scènes religieuses et tableaux symboliques.* Une femme nommée *Tadjôkankhons*, agenouillée, présente le vase *Hêri* au dieu *Osiris*, sous forme d'un *grand serpent ailé*, accompagné de la déesse de la Justice *Thmeï*. La déesse de l'*Amenthès*, *Thoèris* et le dieu *du feu*; la grande Âme du monde sous la forme d'un bélier; *Thyphon;* les emblèmes des cinq régions des âmes: le *dieu du feu: Anubis Lycomorphe;* les quatre *gouvernails* mystiques combinés avec l'uræus de la déesse *Souan* qualifiée de *bienfaitrice du ciel du Nord, du Midi, de l'Orient et de l'Occident;* l'âme de *Tadjôkankhons*, sous la forme d'un *épervier à tête humaine*, adorant la vache sacrée d'Hathor. »

La disposition générale des figures contenues dans ce document varie peu de celle à laquelle nous sommes habitués par les documents de même nature. Le dessinateur n'a rien négligé pour rendre la compréhension de sa composition aussi aisée que possible. Il y a réussi dans la mesure que lui permettaient les moyens primitifs dont il disposait et que toléraient les conventions imposées dans l'imagerie religieuse. Les divers éléments qui entrent en jeu dans la composition du dessin sont alignés, les uns à la suite des autres, sur plusieurs plans : pour des yeux habitués aux règles de la perspective moderne, l'effet n'est peut-être pas des plus heureux, mais le sens en est suffisamment clair. Nous verrons par la comparaison des répliques de ce papyrus que l'agencement des scènes est constant et ne souffre que de très faibles changements, dans les parties de détail seulement.

La morte (pl. I), vêtue de la longue tunique d'apparat en étoffe transparente à larges manches flottantes, se tient à genoux, dans la posture ritualistique de l'offrande, devant un énorme serpent ailé coiffé de la mitre *atef*. Elle lui présente un vase en forme de cœur [illegible]. Derrière le dieu, une petite image accroupie de la déesse Maït tourne le dos à une grue, au-dessus de laquelle on a tracé, dans le blanc vacant, une amulette cordiforme semblable à celle que les momies portent sur la poitrine. L'amulette donne, comme à l'ordinaire, le nom de la défunte, accompagné, dans quelques variantes, d'un court extrait du chapitre xxx du *Livre des morts*. On remarque, immédiatement après, le génie

de la nécropole thébaine, [hiéroglyphes], sous les traits d'une femme accroupie sur la corbeille [hiéroglyphe], ayant en guise de tête l'emblème de l'Amenti. A ses bras élevés dans l'attitude de l'adoration sont suspendus les signes de bon augure [hiéroglyphes], qui reposent sur une corbeille. Puis, derrière elle, précédée des quatre *Enfants d'Horus*, se déroule la procession des divinités secondaires que les papyrus et les cercueils thébains reproduisent à satiété dès la XXe dynastie, et qu'ils classent d'ordinaire en bloc sous la rubrique de « dieux de la Daït ». Ce sont, au registre supérieur, un cynocéphale assis sur le support d'honneur, un hippopotame, également assis, armé de deux couteaux [1], et un personnage accroupi, dont la tête est remplacée par un flambeau placé sur un petit vase [hiéroglyphe], qu'il faut peut-être identifier avec le génie infernal coiffé de [hiéroglyphe], dont l'image est peinte sur les sarcophages, et qui est nommé [hiéroglyphes] [2], à moins que ce ne soit le dieu [hiéroglyphes] [3], le nom de certains personnages divins de ce type étant formé de la préposition [hiéroglyphe] suivie du nom de l'objet qu'ils ont en guise de tête ou que celle-ci supporte. Au registre inférieur, près de Kobhsonouf, on voit un bélier que Champollion dit être la « grande âme du monde », sans doute à cause du signe hiéroglyphique [hiéroglyphe] qui est placé devant lui et qui se lit *bi*, « âme », et un être monstrueux, sorte de Janus, porteur de couteaux, dont les narines et la double bouche laissent échapper des reptiles. Il est probable que ce génie est le même que le [hiéroglyphes] des textes des pyramides de Sakkarah [4]. Le bélier manque dans les autres copies, qui offrent en cet endroit de légères variantes. Entre le cynocéphale et l'hippopotame, il y a, dans toutes, un enfant assis, nu ou vêtu d'un caleçon en peau ocellée comme celle de la panthère; un serpent sort de sa bouche dans le papyrus de Mashisaqeb.

[1] Nous avons ici le choix entre trois divinités : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] (Lepsius, *Alt. Denkmäl.*, texte, p. 100) et [hiéroglyphes] (*Livre des morts*, chap. CXLIX). Je pense, avec Devéria (*Catalogue*, p. 11, note 5), qu'il s'agit de cette dernière, car elle est en rapport avec les *aritou*, qui sont représentées un peu plus loin dans le manuscrit.

[2] Cf. W. Budge, *Cat. of the coll. in the Fitzwilliam Museum Cambridge*, p. 37.

[3] On voit également un dieu semblable au *Livre des morts*, chap. CXXV, qui est appelé [hiéroglyphes] [hiéroglyphes]. Je ne sais si c'est le même.

[4] Maspero, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, p. 82, 285, 428; *Ounas*, 603, *Merenra*, 306, *Pépi*, 1001-1002. Les génies à double face sont assez communs dans les enfers égyptiens. Le *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* en fournit un type qui diffère un peu, toutefois, de celui du papyrus du Louvre et des textes similaires; il est nommé [hiéroglyphe], « Double tête ». Cf. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 136, dans la *Bibliothèque égyptologique*.

Le personnage à tête [hieroglyph] manque également partout. Les figures, sauf celles du manuscrit qui a appartenu à Isimkhobit, sont placées sur un seul rang.

Le groupe suivant nous transporte au cœur même du séjour mystérieux des morts. Cinq *aaïtou*[1] sont groupées, montrant leur configuration singulière, telles qu'elles sont représentées au chapitre CXLIX du *Livre des morts*. Le scribe, s'en rapportant à la science certaine de ceux auxquels son œuvre était destinée, a cru inutile de tracer auprès de chacune d'elles les légendes habituelles, qui donnent le nom du lieu et celui de la divinité tutélaire qui l'habite. En effet, leur forme immuable écarte toute possibilité d'erreur. On remarque successivement un premier groupe formé de la neuvième, de la cinquième et de la quatorzième *aaït*, disposées sur trois plans différents; puis un autre composé de la sixième et de la seconde, placées l'une au-dessus de l'autre. Les deux premières ont une légende commune : [hieroglyphs]; la troisième est l'« *aaït* Kumâqs [située] à l'occident du ciel », [hieroglyphs]. Celles qui font partie de la seconde série ont chacune un nom distinct. L'une est simplement qualifiée de [hieroglyphs]; l'autre est accompagnée d'une petite légende d'une correction contestable : [hieroglyphs], que je serais tenté de rétablir ainsi [hieroglyphs], « la première des *aaïtou* mystérieuses », si la forme qui est donnée à l'image qu'elle désigne ne correspondait pas exactement à celle de la seconde *aaït* du *Livre des morts*. Les autres manuscrits fournissent uniformément comme variantes [hieroglyphs] et [hieroglyphs][2]. Près de là, Anubis lycomorphe est couché, [hieroglyphs][3] [hieroglyphs][4], faisant face à un doublet du dieu déjà représenté, qui a pour tête un vase à feu, et, sur une double

[1] Les autres manuscrits n'en donnent que quatre agencés un peu différemment.

[2] La dernière inscription ne se trouve qu'au papyrus d'Isimkhobit, et ce doit être par erreur, car elle est tracée à côté de la sixième *aaït*. Cette confusion doit provenir de ce que l'*aaït* située au-dessus de celle-ci, et qui est la neuvième, a précisément la forme du *mesen*, [hieroglyph]. Le scribe aura machinalement répété dans ses hiéroglyphes l'image qu'il avait devant les yeux.

[3] Les autres manuscrits ne donnent pas de texte. [hieroglyphs] est une orthographe très usitée pour [hieroglyphs] dans les textes funéraires de la XXe dynastie. Une abréviation analogue du nom d'Osiris, [hieroglyphs], signalée par M. Piehl, *Zeits.*, t. XXI, 1883, p. 132, dans la stèle C. 3 du Louvre et dans le papyrus Ebers, se rencontre souvent dans la même littérature, ainsi que j'ai pu le constater en dressant l'inventaire des cercueils des prêtres d'Amon au Musée du Caire. On en trouve précisément, à deux reprises, une variante dans le papyrus de Berlin n° 3127, sous cette forme [hieroglyphs].

[4] Devéria traduit : « *Apu* (pour *Anpu*, Anubis) qui est dans le premier des lieux (*aā-t*) », lisant [hieroglyphs]; je pense qu'il est dans l'erreur. La forme [hieroglyphs], qui est assez commune (cf. Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1074), me donnerait raison et montrerait qu'il faut remplacer [hieroglyph] par [hieroglyph].

rangée, les rames-gouvernail des quatre régions du ciel[1], et les quatre *oudjas* symboliques (pl. III).

Le manuscrit se termine par une scène de forme classique : l'âme de la morte adore le soleil à son déclin. Elle se tient devant la montagne d'Occident, dans laquelle la vache Hathor, au repos, est enfoncée à mi-corps. Le génie du mont Manou, placé près d'elle, reçoit le soleil pour entrer avec lui dans la montagne où il disparaît chaque soir. Les divers exemplaires de cette composition fournissent, en cet endroit, des variantes assez importantes. Dans le papyrus du Louvre, le dieu est à l'intérieur même du tableau, faisant face à la morte, et il ne laisse voir qu'une faible partie de son corps, le reste étant masqué par la pente du Manou. Les autres le montrent dans une posture assez singulière : un massif montagneux vu en projection coupe le tableau d'une ligne oblique et, sur le versant opposé de celui où se tient la vache Hathor, le buste du dieu sort dans la position horizontale. L'âme, par suite, se trouve placée de l'autre côté de la montagne, à l'endroit où commence le monde extérieur[2]. Le dessinateur a voulu montrer le génie du Manou au moment où, émergeant du sommet de ce pic, il saisit le soleil au passage : les bras élevés, il tient le disque rouge de l'astre couchant (pl. IV) et s'apprête à descendre avec lui dans la cavité ( ) qui s'ouvre sur la Daït. Il a éprouvé sans doute de la difficulté à donner à son dessin la forme convenable, ne disposant pas des moyens graphiques suffisants; il s'en est tiré du mieux qu'il a pu en plaçant son personnage dans la position baroque que nous lui connaissons. Pour rendre plus claire l'image que j'essaie d'expliquer, je reproduis ci-contre (fig. 1) une variante de cette figure, empruntée à un cercueil thébain du Musée du Caire, qui donne sous une forme moins conventionnelle et beaucoup plus expressive la scène du coucher du soleil qui est représentée dans les manuscrits qui nous occupent[3].

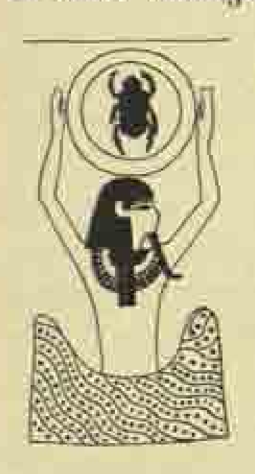


Fig. 1.

(1) Cf. *Livre des morts*, chap. CLXVIII et Rochemonteix-Chassinat, *Le temple d'Edfou*, tome I, pl. XXXVI *a*.

(2) Au manuscrit de Nasipaouititoui, l'âme est remplacée par une femme à tête de serpent coiffée d'un disque, qui, agenouillée, adore le soleil, .

(3) Cf. *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, É. Chassinat, *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari*, p. 51, fig. 35.

Je me suis borné, dans ce qui précède, à énumérer simplement, sans essayer de les expliquer, les figures qui se succèdent dans cette curieuse composition, me réservant de les examiner plus en détail et de démêler, autant qu'il est possible, avec le secours des textes, le sens véritable de leur combinaison.

Champollion a vu, dans le serpent ailé coiffé de *l'atef*[1], une forme d'Osiris[2]. Quelques représentations peintes sur les sarcophages thébains paraissent lui donner raison; on trouve même, dans un des papyrus du Louvre (nº 3292, inv.), un Osiris momiforme à tête de serpent, sur l'identité duquel l'inscription qui l'accompagne ne laisse aucune doute : . C'est ce qui l'a induit en erreur. L'Osiris ophiocéphale est confondu dans ce document avec le vieux génie de l'*Agorit*. Devéria avait eu une impression plus juste. Il rapproche ce serpent de celui qui se trouve cité au chapitre CXLIX du *Livre des morts*[3]. Trois des doublets du manuscrit du Louvre lui donnent en partie raison : l'un (pap. d'Isimkhobit) place au-dessus de l'adorante la légende : ; les deux autres (pap. de Mashisaqeb et de Titsarokana) portent inscrit, près du dieu, un texte analogue : [4] et . Il ne s'agit donc pas d'une scène d'adoration à Osiris, mais, comme je l'ai dit en commençant, d'un acte d'une portée toute différente : l'entrée du mort dans un de ces lieux nommés *aaïtou*, qui formaient, aux premiers âges, une partie des paradis des Égyptiens. Nous savions, depuis longtemps, que la garde de ces contrées était confiée à des serpents formidables, de renom terrible, (pap. nº 3292, inv. du Louvre[5]). L'identification du serpent ailé avec un de ces génies redoutables est indiscutable. Tabokitnikhonsou, sortant de la Salle de la Double-justice, où Thot a pesé ses actions, bonnes et mauvaises, aborde au domaine qui lui est assigné comme nouvelle demeure : le génie de l'endroit se dresse menaçant devant elle, tandis qu'elle lui présente, pour expliquer sa venue, son cœur, gage de sa pureté, qui lui a été rendu après le jugement que les dieux infernaux ont pris en sa faveur. Cette scène présente une singulière analogie avec le récit que le héros du

(1) L'exemplaire du Louvre est le seul qui lui donne cette coiffure; il porte dans les autres une plume ; il est aussi, quelquefois, barbu.

(2) *Op. cit.*, p. 147.

(3) *Op. cit.*, p. 11, note 2.

(4) Lanzone, *op. cit.*, pl. LXI.

(5) L'exemplaire du *Livre des morts* de la reine Notmit, au chap. CXLI, représente les , sous la forme de trois serpents .

Conte du naufragé fait de son arrivée dans l'île fabuleuse où le flot qui avait mis son navire en pièces le jeta : « Soudain j'entendis un bruit comme du tonnerre et que je crus être une vague de la mer. Les arbres frissonnèrent, la terre trembla, je découvris ma face, et je reconnus que c'était un serpent qui s'approchait. Il était long de trente coudées, et sa barbe dépassait la grandeur de deux coudées; son corps était comme incrusté d'or et sa couleur comme celle du lapis vrai. Il se dressa devant moi, ouvrit la bouche; tandis que je restais prosterné devant lui, il me dit : « Qui t'a amené, qui t'a amené, petit; qui t'a amené? [1] » Le serpent de notre manuscrit, comme celui qui accueillit le matelot, porte une barbe et est de taille colossale.

La déesse Khefthinibous, qui est représentée à la suite du dieu, avait son rôle tout tracé dans l'action. Le mort, dans le dogme funéraire de Memphis, lorsqu'il s'acheminait vers l'autre monde, rencontrait, au début de son voyage, au seuil même du désert qu'il allait franchir pour gagner la montagne d'Occident, une divinité favorable, Hathor ou Nouit-Sycomore, qui lui offrait le pain et l'eau pour le réconforter. Il en était de même à Thèbes, où Khefthinibous accomplissait cet acte bienfaisant. C'est ce que montre un petit tableau peint sur le sarcophage d'un certain [hiéroglyphes], conservé à Turin [2], où l'on voit la déesse [hiéroglyphes], debout au pied de la montagne, les bras chargés d'un plateau de pains et d'un vase d'eau, qu'elle tend vers le défunt agenouillé, lui disant : [hiéroglyphes] « Prends les provisions [3] ». Elle remplit ici, à l'égard de Tabokitnikhonsou, ses devoirs d'hôtesse, et lui fait les présents de bienvenue.

J'ai négligé, de parler de l'oiseau qui se tient derrière le serpent. C'est, d'après le papyrus du Louvre, une sorte de grue [hiéroglyphe] ou, peut-être, un ibis gigantesque [hiéroglyphe]; les autres manuscrits donnent l'oiseau [hiéroglyphe], qui semble être un

[1] Maspero, *Contes égyptiens*, 2e édit., p. 138 et 139. Les traditions populaires d'Orient placent souvent dans les contrées fabuleuses des serpents chargés d'en interdire l'accès. Dans les contes des *Mille et une nuits*, *Histoire de trois calenders fils de rois et de cinq dames de Bagdad*, il est fait mention d'une île située à 20 milles de Bassorah, qui recélait un serpent ailé. M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'archéologie orientale*, t. IV, p. 319) a signalé, en rappelant les textes d'Hérodote, II, 75, et de Josèphe (*Antiquités judaïques*, II, 10, 7) où il est question des serpents pourvus d'ailes, une croyance analogue qu'il a recueillie chez les Bédouins du Sinaï, qui affirment qu'il existe des reptiles volants, auxquels ils donnent le nom de *haijé taiyara*.

[2] Il porte le n° 35; cf. F. Rossi, *Il museo egizio di Torino, Guida*, p. 40. Ce cercueil est contemporain des manuscrits étudiés dans ce mémoire.

[3] Cette scène est reproduite dans Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, pl. CCCXXIII.

héron. La raison de son entrée en scène n'est pas très claire. Ce n'est ni l'âme de la morte, comme le pensait Devéria [1], car elle aurait une forme toute différente; ni l'âme d'Osiris, comme pourrait le faire supposer l'espèce de l'oiseau des autres papyrus : on ne voit guère ce qu'elle viendrait faire là. Il est permis de supposer, avec plus de vraisemblance, qu'il tient la place d'un dieu peu connu, nommé , qui paraît dans les Champs d'Ialou [2], et qui est représenté tantôt sous la forme d'un homme à tête d'oiseau armé de couteaux [3], tantôt sous celle d'un oiseau du même type que celui du papyrus [4] ou bien, encore, convient-il d'y reconnaître l'ibis de Thot qui, d'après une antique tradition héliopolitaine dont les inscriptions des pyramides de Sakkarah nous ont conservé le souvenir, prenait le mort sur son aile, , pour le transporter au-delà du *Lac de Kha* [5]. Il ne me paraît pas invraisemblable qu'il soit fait ici allusion à cette légende. Il est vrai que l'oiseau de Thot n'a pas d'aigrette, tandis que celui qui est représenté dans presque tous les exemplaires du manuscrit qui nous occupe en possède une. Ce détail a son importance et peut être contraire à mon hypothèse. Mais il est également possible que dans certains mythes analogues à ceux qui ont pris place dans le *Livre des pyramides*, on ait remplacé l'ibis par un des nombreux oiseaux divins souvent mentionnés dans les textes, tels que le héron et la grue. Sans compter que les scribes qui ont exécuté la copie des manuscrits du Caire et de Berlin, d'après un original certainement différent de celui qui a servi au scribe du papyrus du Louvre, n'ayant plus qu'un souvenir confus de la croyance à laquelle je fais allusion, ont fort bien pu, avec la meilleure foi du monde, donner par erreur, à l'oiseau, l'aspect du héron d'Osiris, d'une rencontre plus fréquente dans les vignettes des ouvrages religieux.

Il me reste, maintenant, à passer à l'étude des *aaitou* mystérieuses dont quelques-unes sont représentées dans notre manuscrit.

[1] Devéria, *op. cit*, p. 11. Champollion n'en fait pas mention. L'âme de Tabokitnikhonsou figure à l'extrémité de la composition : il est donc peu présumable qu'on l'ait reproduite une nouvelle fois au début du tableau.

[2] Il figure dans un manuscrit du Musée de Turin du type du papyrus n° 3287 du Louvre, qui emprunte et interprète certaines scènes du chap. cx du *Livre des morts*; cf. Lanzone, *op. cit.*, pl. V.

[3] Lanzone, *op. cit.*, p. 1082.

[4] *Ibid.*, pl. V, 6.

[5] Cf. Maspero, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, p. 66 et 108 (*Ounas*, l. 490, *Téti*, l. 186 et seq.) et surtout p. 325 (*Miriuri Ier*, l. 783 et seq.).

Le mot , , , [1], , est fréquent dans les textes religieux et funéraires. Il a donné lieu à des interprétations variées, presque toujours vagues, établies le plus souvent d'après le sens probable du contexte. On l'a successivement traduit par *siège*, *demeure*, *habitation* [2], *lieu* [3], *région* [4], *domaine* [5], *place habitée par les hommes et par les dieux* [6], *île* [7]. Au *Livre des morts*, il est parfois remplacé par [8], d'où l'on peut induire qu'il avait, dans cette littérature spéciale tout au moins, un sens analogue à celui que M. Maspero a reconnu à [9] « domaine ». La constitution de l'*aaït* serait donc comparable, dans ce cas, à celle de la *nouït*, avec cette différence que la première était soumise à la juridiction d'un dieu et avait des mânes pour habitants, tandis que l'autre faisait partie du patrimoine du pharaon ou de quelque seigneur de haut rang et était occupée par des êtres vivants. C'est un nouvel exemple à ajouter à ceux qui ont été déjà cités, qui montrent que les Égyptiens voyaient volontiers dans le monde des morts la contre-partie de celui des vivants. Il est bon d'observer également que le terme banal employé pour désigner les *stations* du grand *Am-daït*, à côté du nom qui est propre à chacune d'elles, est , sauf pour la première, la seconde et la quatrième; par contre, le mot , qui appartient à la terminologie de la géographie mythologique des cultes du Delta n'y apparaît jamais.

M. Loret, dans un récent article [10], a entrepris avec succès l'étude de cette expression; ses conclusions sont, ou peu s'en faut, définitives. J'avais réuni, de mon côté, des notes en vue d'un travail semblable au sien, et j'étais arrivé à des résultats très peu différents de ceux qu'il a publiés. Selon lui, le sens premier de est « butte, tertre, kôm », d'où *butte couverte d'habitations*, *édifice ou village bâti*

[1] Cette variante, curieuse à cause du déterminatif , se trouve sous la forme plurielle sur un cercueil thébain du Musée du Caire au nom de .

[2] H. Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 138.

[3] Devéria, *Cat. des mss. égyptiens du Louvre*, p. 17.

[4] Maspero, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, p. 177 et pass.

[5] Maspero, *op. cit.*, p. 181 et pass.

[6] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 3.

[7] Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 341, note 3, dans la *Bibliothèque égyptologique*.

[8] Ms. du Louvre n° 3092; col. 836 et 843; cf. Devéria, *Mémoires et fragments*, t. I, p. 136, note 1, dans la *Bibliothèque égyptologique*.

[9] Maspero, *Sur le sens des mots* , *nouït et* , *hâït*, dans les *Proceedings* de la Société biblique de Londres, t. XII (1889), p. 236 et seq.

[10] V. Loret, *Le mot* , dans la *Revue égyptologique*, t. X.

sur un kôm; butte factice, monticule artificiel sur lequel on construisait les habitations pour les mettre à l'abri de l'inondation; tumulus funéraire; tas, monceau (de ruines, de décombres); et, enfin, *île*, par dérivation : «En fait, une île, comme l'île de Philæ, et une butte, comme la butte de Médinet Habou sont choses analogues[1]. L'île s'élève au-dessus de l'eau, la butte s'élève au-dessus de la plaine; toutes deux sont des éminences. En temps d'inondation du Nil tout monticule devient une île; quand les eaux sont au plus bas, la plupart des îles deviennent des monticules[2]». J'ajouterai à la démonstration qu'il a faite quelques détails complémentaires. L'*aaït* était originairement, cela est certain, une butte, artificielle ou non, plus particulièrement, je pense, le tumulus des sépultures archaïques. Le fait est matériellement prouvé par un hiéroglyphe colorié qui figure dans les inscriptions du mastaba de Râhotpou, à Meidoum[3], , qui nous a conservé le signe sous l'un de ses aspects les plus anciens. Le segment de cercle qui forme le corps du signe est peint en noir (couleur de la terre); les aspérités qui en occupent les côtés et la partie supérieure, et qui ont donné certainement naissance, dans la forme stylisée de l'idéogramme aux traits placés verticalement à droite et à gauche de la butte et à la plateforme qui en orne la crête, sont de couleur verte. M. Loret pense que figure la coupe verticale d'une butte entourée d'une muraille ou d'une palissade, et surmontée d'une construction en pierre[4]. Mon opinion concernant la nature de l'objet dont est la reproduction dérivée est sensiblement différente. Je croirais plus volontiers que, représentant un *tumulus funéraire*, les parties vertes qui émergent de chaque côté et sur le sommet de la butte sont des arbustes plantés sur la tombe dans un but de protection, comme les aloës dont les musulmans décorent encore aujourd'hui leurs tombeaux. Ce serait le prototype des jardins funéraires qui prirent un si grand développement dans les nécropoles à partir du nouvel empire thébain[5]. Il existe du reste un exemple significatif d'une tombe de ce type couverte de végétation. Il est gravé sur un sarcophage en basalte, d'époque saïte, conservé au Musée de

[1] M. Loret fait allusion ici au nom de l'île de Philæ, , et à celui de la colline de Médinet Habou, , dans lesquels le mot est incorporé.

[2] Loret, *loc. cit.*, p. 3 du tirage à part.

[3] Petrie, *Medoum*, pl. XI.

[4] Loret, *loc. cit.*, p. 4 du tirage à part.

[5] Voir à ce sujet, Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, D, dans le *Recueil de travaux*, t. II, p. 105-108.

Marseille[1]. C'est la copie d'un des tombeaux d'Osiris, un tumulus sur lequel croissent quatre arbres. La légende qui accompagne le dessin est précise : [hiéroglyphes][2], «ceci est la butte qui cache la décomposition qu'elle contient; c'est le tumulus d'Osiris».

Le sens de «village» qui paraît être donné au mot *aaït* par le *Papyrus des signes*[3], cité fort à propos par M. Loret[4], [hiéroglyphes], n'est pas certain pour moi. Je rappellerai la variante du *Livre des morts*, signalée plus haut, où [hiéroglyphe] est remplacé par [hiéroglyphe]. On ne peut admettre que, dans ce texte, on ait songé à faire allusion à une ville ou à un domaine rural, puisqu'il s'agit de régions mortuaires dans tout le contexte. Ceci m'amène à conclure que le passage lacuneux [hiéroglyphes], donné en équivalence à [hiéroglyphe], doit être rétabli de la manière suivante : [hiéroglyphes]. Cette restitution s'appuie principalement sur l'expression [hiéroglyphes], traduite «ruines» par H. Brugsch et par M. Loret[5], qui se trouve dans la phrase suivante : [hiéroglyphes], «ravageant leurs villes, faisant leurs places à l'état de *nécropoles*[6]». Un autre texte, tiré de l'inscription de la statue du roi Harmhabi (l. 24), qui fait partie de la collection de Turin, et cité par les mêmes savants pour appuyer la traduction «ruines» qu'ils reconnaissent au mot *aaït*, assure également, si je ne me trompe, au groupe [hiéroglyphes] qu'il renferme, la valeur de «nécropole». Il est ainsi conçu : [hiéroglyphes], «il recherchа les monuments des dieux qui sont dans les *nécropoles* de ce pays, et il les mit en état, semblablement à ce qu'ils étaient aux premiers temps[7]». [hiéroglyphes][8] désigne ici les monuments élevés à la mémoire des dieux, dans les cimetières,

[1] Maspero, *Catalogue du musée égyptien de Marseille*, p. 52.

[2] Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, pl. CCCIV. La forme [hiéroglyphes] doit être évidemment complétée comme il suit : [hiéroglyphes].

[3] Griffith, *Two hieroglyphs papyri from Tanis*, I, *The sign Papyrus*, pl. VI, II, A. 3, l. 12.

[4] *Loc. cit.*, p. 5.

[5] *Dict. hiér.*, p. 1676; V. Loret, *op. cit.*, p. 2.

[6] «Zerstören ihre Städte, machen alle ihre Plätze zu grossartigen Ruinen», Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1676.

[7] «[Le roi] recherchа les villes des dieux qui étaient à l'état de ruines en ce pays; il les rétablit telles qu'elles étaient du temps de leur première origine.» Loret, *loc. cit.*, p. 2 du tirage à part.

[8] Cf. [hiéroglyphes], *mammisi*, P. Pierret, *Voc. hiér.*, p. 136, et *Études égyptologiques*, t. II, p. 26. Il y a lieu, je pense, de faire une distinction entre les formes [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] réunies sous le même titre par Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 433 et *Suppl.*, p. 453.

peut-être même, dans certaines occasions, leurs tombeaux supposés[1], comme c'était le cas pour celui attribué à Osiris, à Abydos.

Nous venons de voir que le mot *aaït* passa du sens restreint de *tombe* en forme de tumulus, qu'il avait probablement à l'origine ou qui lui fut donné tout au moins à une époque reculée, à celui plus étendu et plus général de *nécropole*. Il nous reste maintenant à exposer comment et pourquoi il prit la valeur sous laquelle il fut employé au *Livre des morts*. Les textes religieux et funéraires nous ont appris, depuis longtemps, que les Égyptiens des premiers siècles pensaient communément que les morts végétaient pour l'éternité dans les tombeaux qui les avaient reçus. Il s'ensuit que les nécropoles n'étaient pas considérées comme de simples charniers, mais qu'on voyait plutôt dans chacune d'elles une sorte d'éden grossier et primitif, au milieu duquel l'homme conservait, dans sa nouvelle condition, des facultés sensiblement identiques à celles qu'il avait possédées durant sa vie. C'est ce qui explique, je pense, la dénomination commune donnée à la fois au tombeau, au cimetière et aux lieux où les âmes séjournaient. Un lien si étroit reliait ces trois choses l'une à l'autre, qu'elles n'en formaient plus en réalité qu'une seule pour les Égyptiens, qui les désignaient par un nom unique.

Les *aaïtou*, telles qu'elles nous sont montrées par le *Livre des morts*, ne sont donc en réalité que des nécropoles locales qui, en vertu des croyances auxquelles je viens de faire allusion, faisaient fonction de paradis, si cette expression assez inexacte peut être employée ici. Aussi devons-nous chercher leur emplacement sur terre. Ce n'est que tardivement, lorsqu'on voulut transporter le séjour des bienheureux dans le ciel ou au-delà des limites du monde habité, qu'elles subirent le sort commun et perdirent leur caractère initial. Mais leur ancien site demeura connu. Elles devinrent pour les gens du pays l'équivalent de ce que sont pour nos paysans les «trous du diable», les «mares aux fées» et autres lieux hantés, que les croyances populaires entourent de légendes fantastiques parfois si curieuses. Comme ceux-ci, elles empruntaient en général leurs

[1] Cf. [illegible] (Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 453), «A l'ouest de Thèbes (la nécropole située sur la rive gauche du Nil), il y a une *bakit* belle, séjour brillant du Maître du Todjosir». Cf. [illegible] [illegible], Dümichen, *Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera*, pl. XII, 2; Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 1153, y voit l'un des noms du grand temple ou d'une des chapelles du temple d'Hathor à Dendérah.

noms à un accident de terrain, à un aspect caractéristique de la région où elles étaient situées ou à un fait mythique. On les appelait «la grotte», «le tumulus», «la colline du terrier», «la haute montagne», «le lieu du combat». Le chapitre CXLIX du *Livre des morts*, qui fait partie du plus ancien fonds de ce recueil, en donne une liste sommaire, qui comprend quatorze localités choisies sans doute parmi les plus fameuses. Il consacre à chacune d'elles une description minutieuse, et expose les moyens qui doivent être employés pour écarter les embûches que le génie de l'endroit tend au mort pour l'éprouver ou pour l'anéantir. Une vignette donnant la configuration du pays complète ces renseignements. Ce chapitre est en réalité un véritable guide mis à la disposition des mânes pour leur permettre de se diriger à leur sortie du monde des vivants. Il est des plus précis. La silhouette étrange qui est donnée aux lieux qu'il décrit ne subit jamais, dans les manuscrits, la moindre déformation : et s'il nous était permis de pénétrer le sens de leurs lignes obscures, elles ne nous paraîtraient ni plus baroques, ni moins claires que ne le sont les formes conventionnelles sous lesquelles nous représentons les constellations. Le chapitre CL du même livre renferme le plan de quinze *aaitou*, dont quelques-unes ne figurent pas dans l'autre nomenclature et sont difficiles à identifier.

En voici la série complète dressée d'après ces deux chapitres et un texte du petit temple d'Osiris construit sur la terrasse du sanctuaire d'Hathor, à Dendérah[1].

	Chapitre CXLIX.	Chapitre CL.	Dendérah.
1.	[illegible]	Manque.	[illegible]
2.	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3.	[illegible]	[illegible]	[illegible]
4.	[illegible]	[illegible]	[illegible]
5.	[illegible]	Manque.	[illegible]
6.	[illegible]	[illegible]	[illegible]
7.	[illegible][2]	[illegible]	[illegible]

[1] Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. LXXX-LXXXIII. — [2] Les noms placés entre parenthèses sont ceux qu'on trouve employés dans le corps de la formule.

	Chapitre CXLIX.	Chapitre CL.	Dendérah.
8.	[hieroglyphs]	Manque.	[hieroglyphs]
9.	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]	[hieroglyphs] [1]
10.	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]
11.	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]
12.	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]
13.	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]
14.	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]	[hieroglyphs]

Je n'ai pas réussi à identifier d'une façon certaine les noms supplémentaires insérés au chapitre CL; ils portent le nombre total des *aâitou* classées à dix-sept. Ce sont :

1. [hieroglyphs].

2. [hieroglyphs], var. [hieroglyphs], ms. 3073 inv. du Louvre.

3. [hieroglyphs].

L'exemplaire du *Livre des morts* n° 3073 du Louvre renferme, au chapitre CL, deux variantes importantes, [hieroglyphs] et [hieroglyphs]. Il en donne une autre, également curieuse, au chapitre CXLIX, [hieroglyphs].

Les [hieroglyphs], au moins à l'origine, ne faisaient pas partie de la *Sokhit Ialou*, comme Birch le supposait [2]. Au contraire, celle-ci, était incorporée au territoire de la seconde *aâit*. Peut-être, tout au plus, y aurait-il lieu d'identifier la [hieroglyphs] [3],

[1] Le texte de Mariette est fautif ici. Il faut lire [hieroglyphs].

[2] Birch, *The funeral ritual*, p. 145.

[3] On trouvera, dans les textes des pyramides, mention de cette *aâit* : [hieroglyphs], *Téti*, l. 169, *Mirinri Ier*, l. 179 et *Pépi II*, l. 689; Maspero, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, p. 105, 273 et 385. Elle est encore citée dans le *Livre des morts*, chap. CXLII (édit. Lepsius, pl. LIX), qui lui donne Osiris comme dieu résidant; dans Mariette, *Abydos*, t. I, pl. XLV, où elle est mise sous la protection de Râ, [hieroglyphs]; enfin dans Dümichen, *Geogr. Inschr.*, I, pl. XLIX.

citée par le petit *Am-dait*, et la avec les îles et situées dans le *Champ des offrandes* du chapitre CX[1]. Je tiendrai toutefois pour fortuite, jusqu'à preuve du contraire, la similitude de nom en ce qui concerne la dernière localité, dont les variantes et sont loin d'être concluantes[2]. Quant à , il est plus aisé d'émettre une hypothèse plausible relativement à son emplacement probable, s'il existe réellement, ce que j'admettrai volontiers, un lien commun entre cette localité et , comme la variante fournie par la grande liste géographique du temple d'Edfou[3] tend à l'établir. On sait en effet, depuis que H. Brugsch l'a démontré[4], que désigne la ville de Tanis. Il s'agirait donc ici de l'ancienne nécropole de cette ville. Une objection peut être présentée contre cette identification, et elle est beaucoup trop importante pour que je la passe sous silence. La du chapitre CX du *Livre des morts* est située dans la . Or, si nous en croyons Brugsch, le *Champ des offrandes* faisait partie du nome Athribite[5], d'après le manuscrit du Labyrinthe. Mais je ne serais pas surpris que ce nom ait été également appliqué à une partie du territoire dont était formé le XIVe nome de la Basse-Égypte. Je n'essaierai pas d'examiner cette fois tout au long cette question de détail qui m'entraînerait beaucoup trop loin et que je réserve pour une autre occasion

La tradition, à une époque récente, paraît pourtant avoir réuni toutes ces nécropoles paradisiaques en un même lieu, si l'on tient compte du titre d'un chapitre du *Livre des morts*, cité par Brugsch, sans référence d'origine, comme étant celui du chapitre CXLIX : [6]. Il conviendrait de savoir, avant d'adopter une opinion définitive, si le manuscrit auquel il a été emprunté est de date récente ou s'il est antérieur à la recension thébaine, car M. Naville déclare que le chapitre en question n'a jamais de titre dans les textes thébains, à part une exception, le papyrus n° 2 de Berlin, qui en porte un ainsi conçu : , qui se trouve répété de cette manière en tête de chaque paragraphe[7].

[1] NAVILLE, *op. cit.*, I, pl. CXXIII.

[2] NAVILLE, *op. cit.*, II, pl. CCLVIII.

[3] ROCHEMONTEIX-CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 334, et BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 1370.

[4] BRUGSCH, *Dictionnaire géographique*, p. 155.

[5] BRUGSCH, *op. cit.*, p. 548.

[6] BRUGSCH, *op. cit.*, p. 167.

[7] NAVILLE, *op. cit.*, *Einleitung*, p. 179.

Première aaît.

Nous ne possédons aucun renseignement positif concernant la situation géographique de la première *aaït*. Son nom même est vague. On l'appelait, dans quelques manuscrits, la [hiéroglyphes]; dans d'autres, la [hiéroglyphes]. La variante [hiéroglyphes] [1], qui se répète, plus ou moins complète, dans divers manuscrits, permet de l'identifier presque sûrement avec le lieu nommé [hiéroglyphes] du chapitre cl [2]. Le texte de Dendérah en fait un séjour d'Osiris : [hiéroglyphes] [3]. Mais ce détail a peu d'intérêt, puisque, à Dendérah, presque toutes les [hiéroglyphes] sont considérées comme autant de domaines d'Osiris, ce qui répond imparfaitement à la conception la plus ancienne, dont j'essaie de dégager l'origine et la forme probable.

Deuxième aaît.

La seconde *aaït* était formée par une portion de la région marécageuse située au nord-est du Delta, connue dans l'antiquité sous le nom de *Champs d'Ialou* [4], que Lauth, le premier, a fort ingénieusement identifiée avec Bouto [5]. Le plan du domaine, ou plus exactement d'une de ses parties, est reproduit dans la vignette placée en tête du paragraphe. Il a la forme de la *khouït*, [hiéroglyphe], c'est-à-dire de la porte située au milieu des *Champs d'Ialou*, [hiéroglyphes]. Le texte relatif à ce paradis abonde en détails topographiques, auxquels on peut joindre ceux que renferment les versets 14 et 15 du chapitre xvii du *Livre des morts* et les textes des pyramides. Il serait aisé de dresser une carte précise du pays en utilisant les renseignements qui nous sont parvenus. Le mont Bakhou, point terminus de la vallée parcourue par le soleil pendant la nuit, l'un des quatre piliers du plafond céleste, en occupait le centre. Devant lui, masquant le couloir d'où Râ sortait au matin, se trouvait un vaste pylône encadré de deux sycomores de turquoise [6]. Puis, au nord et au sud, un ruisseau et un lac, le *Ruisseau des oies*

[1] Naville, *op. cit.*, t. II, p. 379, *Aa*.

[2] Var. [hiéroglyphes] (ms. 3073, inv. du Louvre).

[3] Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. LXXX.

[4] Naville, *op. cit.*, II, p. 382.

[5] Lauth, *Aus Ægyptens Vorzeit*, p. 53 et seq.

[6] Voir dans Mariette, *Dendérah*, suppl., pl. C, la *kouït* encadrée des deux arbres de *mafkhaut*.

et le *Lac des mille oies*[1]. Son dieu était Ràharmakhouti, [hiéroglyphes][2], ce qui a fait donner également à cette *aaït* le nom de [hiéroglyphes][3].

Troisième aaït.

Ni la position, ni la nature de la troisième *aaït* ne me sont connues. Le nom même n'en est pas donné. On la désignait par une appellation vague : [hiéroglyphes]. C'était sans doute une nécropole tombée dans l'oubli à la suite de la ruine de la ville dont elle dépendait, et que les copistes avaient inconsciemment conservée sur leurs listes. Sur les quatorze *aaïtou* énumérées par le chapitre CXLIX du *Livre des morts*, il n'en existe que deux (la troisième et la cinquième) qui soient désignées de cette manière indécise.

Quatrième aaït.

La quatrième *aaït* est la *Montagne très élevée*, [hiéroglyphes][4], ou, selon quelques variantes, la *Double montagne très élevée*[5]. C'était un mont situé dans le *Khrinoutri*[6]; un pic élevé sur lequel le ciel s'appuyait [hiéroglyphes][7]. Ce pilier céleste mesurait trois cents perches de la base au sommet, six cents mètres environ; sa largeur était de dix perches, soit vingt mètres en moyenne[8]. La dernière dimension est probablement fautive;

[1] Pour la traduction «lac des mille oies» de [hiéroglyphes], cf. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 333, note 6.

[2] Ms. 3073 du Louvre.

[3] Le texte de *Dendérah* est très court : [hiéroglyphes]. Il abrège le début du verset 2 du chapitre CXLIX du *Livre des morts*. Cf. Naville, *op. cit.*, t. I, pl. CLXXIII, l. 6.

[4] Lefébure et Guieysse, *Papyrus de Soutimès*, pl. XVIII.

[5] [hiéroglyphes], Naville, *op. cit.*, t. I, pl. CLXVIII; [hiéroglyphes], pap. n° 3073 inv. du Louvre, vignette. Il est bon de noter que cette variante se rencontre de préférence dans les légendes qui accompagnent les figures; le texte donne plus souvent l'autre forme.

[6] Naville, *op. cit.*, t. II, p. 391, *Pd*, l'expression *Khrinoutri* est remplacée par [hiéroglyphes], ce qui revient au même.

[7] *Ibid.*; cinq textes donnent [hiéroglyphes], «le ciel repose sur lui»; les autres ajoutent à [hiéroglyphes] l'épithète de *supérieur* ou *d'inférieur* : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], var. [hiéroglyphes].

[8] [hiéroglyphes], Lefébure et Guieysse, *Papyrus de Soutimès*, pl. XVIII; var. [hiéroglyphes], Naville, *op. cit.*, t. II, p. 391, *Aa*.

elle est en tout cas sensiblement inférieure à celles qui sont données aux montagnes de ce genre. Bakhou, par exemple, avait soixante-treize mètres, approximativement. L'exemplaire du *Livre des morts* de Turin publié par Lepsius porte à trente perches cette évaluation[1]. Sa cime donnait asile à un serpent gigantesque, sur la taille duquel les textes ne s'accordent guère[2] (elle varie entre soixante à quatre-vingts perches ou coudées), nommé [hiéroglyphes], «*Celui qui lance les deux couteaux*»[3], qui vivait du massacre des mânes et des morts dans le Khrinoutri, [hiéroglyphes][4].

Dans l'un des systèmes cosmographiques des Égyptiens, le ciel était supporté par quatre monts-étais situés aux quatre points cardinaux[5]. Trois nous en sont connus : le *Bakhou* à l'est, le *Manou* à l'ouest, l'*Ouapit-to*, [hiéroglyphe][6], la «*Corne du monde*» ou, peut-être, «*Celle qui ouvre le monde*» au sud, à la limite des régions inconnues. Les descriptions que nous possédons du Bakhou et du Manou diffèrent de celle de [hiéroglyphes] : il faut chercher, conséquemment, soit au nord, soit au sud, l'emplacement de cette montagne et voir auquel des deux piliers situés aux extrémités de la terre elle correspond.

Les textes, particulièrement ceux de l'époque gréco-romaine, font souvent mention d'une localité dont le nom s'écrit de la manière suivante : [hiéroglyphes]. H. Brugsch l'identifie avec Antéopolis, la ⲧⲕⲱⲟⲩ, ⲧⲕⲟⲩ des Coptes, la Gaou el-Kébir, قاو الكبير, des Arabes[7]; il place en outre une autre [hiéroglyphes] à Dakkéh, en Nubie[8]. Il existait bien, en effet, deux [hiéroglyphes]. L'une était Antéopolis, comme

[1] Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter*, pl. LXXI, l. 14.

[2] [hiéroglyphes] (var. [hiéroglyphes]), Naville, *op. cit.*, II, p. 391, *Aa* et *Pd*. Le manuscrit *Ii* dit : [hiéroglyphes], «Il y a un crocodile nommé Akesi, de quarante coudées». Le scribe a confondu le serpent avec le crocodile [hiéroglyphes], qui habite la neuvième *aaït*, [hiéroglyphes].

[3] Var. [hiéroglyphes]. Lefébure et Guieysse, *op. cit.*, pl. XVIII, l. 8.

[4] Naville, *op. cit.*, t. II, p. 392, *Aa*.

[5] Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 332.

[6] Sur l'[hiéroglyphe], voir Brugsch, *Geogr. Inschr.*, t. I, p. 35, 36, et t. III, pl. XVI, n° 128; Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. I, p. 332, dans la *Bibliothèque égyptologique*.

[7] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 816, 1007, 1039 et 1339. Il ne s'en est pas tenu, du reste, à ce rapprochement; il a cru reconnaître également le nom de Gaou dans une forme démotique [signes] du papyrus gnostique de Leyde, rev., pl. XIII, 2, cf. *Dict. géogr.*, p. 819, et dans [hiéroglyphes]. *Thesaurus*, p. 1116.

[8] *Dict. géogr.*, p. 326 et 817.

Brugsch l'a deviné. Une inscription funéraire trouvée dans la nécropole de Gaou, que j'ai publiée récemment, et dans laquelle il est fait mention d'Osiris « de Douqa dans le nome Aphroditopolite », [hieroglyphs] [1], paraît lui donner raison. L'autre était située non à Dakkéh, mais dans le voisinage de Philæ, comme je l'exposerai dans ce qui suit. En tout cas, le document utilisé par l'égyptologue allemand pour établir un rapprochement entre Douqa et Dakkéh, bien que provenant de cette dernière localité, fait allusion à l'Isis de Philæ, connue sous le nom de [hieroglyphs] qu'elle portait dans divers sanctuaires de la première cataracte et de la Nubie. Une erreur analogue se retrouve dans sa seconde hypothèse. L'inscription d'après laquelle il a conclu que Gaou avait succédé à Douqa, et qui est incluse dans la liste géographique gravée dans le sanctuaire d'Isis à Philæ, ne dit rien de semblable. La voici du reste en son entier. Le roi, suivi des personnages figurant les provinces de l'Égypte, se rend auprès du dieu Osiris; il lui présente le tribut du nome Aphroditopolite, acte qui est décrit sous la forme ordinaire : [hieroglyphs] [2], « Le roi du sud et du nord, l'autocrate, vient vers toi, Osiris, dieu grand, seigneur de Philæ, idole auguste dans Douqa ». Rien ici n'indique que Douqa soit Gaou; le parallélisme exigerait plutôt qu'on plaçât [hieroglyphs] à Philæ même ou à proximité. La suite du texte corrobore cette supposition. [hieroglyphs] [3] [hieroglyphs] etc[4], « Il (le roi) t'amène [Aphroditopolis] sous le courbement de ta crainte; le nome Aphroditopolite chargé (litt. *sous*) des produits qu'il renferme. Et ton fils Horus se réjouit d'avoir [écarté [5]] le mal de Douqa, car le Nil est sorti sous tes pieds, des membres divins, et tu as approvisionné les deux terres ». L'enchaînement de la phrase est précis. A la formule de vassalité du nome et de sa métropole succède l'éloge du dieu dont l'action bienfaisante assure la subsistance de l'Égypte entière. Incidemment, le scribe

[1] *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. I, p. 106.

[2] Dümichen, *Recueil*, III, 69, 1-2. Bénédite, *Philæ*, t. I, p. 92.

[3] Cette restitution est faite d'après la grande liste géographique d'Edfou. Cf. Rochemonteix-Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 339.

[4] Dümichen, *op. cit.*

[5] La lacune renfermait certainement un verbe tel que [hieroglyphs] ou [hieroglyphs], ainsi qu'il est facile de l'établir par la comparaison de textes analogues.

rappelle qu'Horus, par son intervention opportune à Douqa, a permis au fleuve-dieu, producteur de tous les biens, de s'épandre sur le pays. Ceci semble donc bien établir que c'est à Douqa qu'Osiris-Nil sort de sa source[1]. La confusion commise par Brugsch dans l'interprétation de ce texte est complète. On ne peut admettre sans difficulté que le point d'origine du Nil ait jamais été placé à Gaou, pas plus qu'à Dakkéh, d'ailleurs. Il s'ensuit que le site présumé de [hiéroglyphes] doit être cherché entre Éléphantine et Philæ, à l'endroit précis où le Nil du sud prenait naissance, suivant la croyance ordinaire des Égyptiens, et non à Antéopolis[2].

On trouvera dans un autre texte du temple d'Isis à Philæ la confirmation de ce que j'avance : [hiéroglyphes]

[1] Les formules gravées sur la panse des vases à libation et celles qui sont relatives à la présentation de l'eau pendant le sacrifice divin, insistent toujours sur la protection exercée par Horus à l'égard d'Osiris-Nil : «Ces deux eaux de source (*kobhou*) qui sont tiennes, Osiris, ces deux eaux de source qui sont tiennes, ô Osiris N., elles sortent de par ton fils, elles sortent de par Horus». Comme on le voit, c'est la même idée qu'on retrouve dans l'inscription de Philæ. Je traduis ici [hiéroglyphe] par «eau de source» afin de rendre d'une manière plus précise le sens que les Égyptiens voulaient exprimer en employant ce mot dans les textes religieux. L'eau de *kobhou* n'est pas, à proprement parler, comme on le dit d'ordinaire, «l'eau fraîche». C'est une eau d'une qualité et d'une propriété spéciales, l'eau du Nil prise à sa source, c'est-à-dire le liquide pur par excellence, «l'écoulement», [hiéroglyphes], d'Osiris, issu directement des «membres divins», [hiéroglyphes], et qui n'avait pas encore été pollué, ce qui le rendait propre au service sacré. Les libations étaient toujours doubles, et elles se faisaient au moyen de deux récipients contenant chacun, en théorie tout au moins, une eau différente puisée l'une à la source du Nil du sud, l'autre à la source du Nil du nord. Il y a analogie complète, du reste, entre le nom du vase libatoire et celui de la région des sources du Nil, [hiéroglyphes]. On remarquera par exemple l'expression [hiéroglyphes], qui désigne la frontière méridionale de l'Égypte dans la stèle d'Aménôthès III. L'Égypte elle-même est fréquemment appelée [hiéroglyphes], «le pays des deux *kobhou*», des «deux sources», et non des «deux eaux fraîches», ce qui n'aurait aucune signification. On verra, dans ce qui suit, l'origine de cette épithète. Cette coïncidence n'est sans doute pas fortuite. Il faut probablement en chercher la raison dans un mythe d'après lequel le grand fleuve égyptien serait sorti d'un vase dont la forme présumée aurait fourni plus tard le modèle de ceux dont on se servait pour les cérémonies du culte, et qu'on voit également entre les mains des génies qui symbolisent les Nils du sud et du nord et, généralement, de tous ceux dont les fonctions se rapportent à l'irrigation, ce qui donne une apparence de vérité à mon hypothèse.

[2] Un fragment de pierre réemployé dans la construction du vieux barrage d'Assouan mentionne [hiéroglyphes] (la publication porte par erreur [hiéroglyphes]). *Catalogue des monuments de l'Égypte*, t. I, p. 47.

[hieroglyphs][1]. «Osiris-Sokar, dieu grand dans le cercueil; roi des dieux; prince de Bigéh; momie auguste dans Douqa; effigie divine dans Philæ». Cette fois, le groupement des noms de localités se présente de telle manière qu'il ne laisse subsister aucun doute. D'autre part nous apprenons par un curieux bas-relief de Philæ représentant l'île de Bigéh, que celle-ci renfermait une «haute montagne» où le Nil dissimulait sa source[2]. Le sculpteur l'a figurée sous la forme d'un amoncellement de roches qui reproduit assez fidèlement l'aspect chaotique des îlots et des récifs granitiques de la cataracte. L'inscription qui accompagne ce tableau est ainsi conçue : [hieroglyphs][3]. C'est précisément en cet endroit qu'Isis et Nephthys, suivant la légende locale, avaient déposé le corps mutilé d'Osiris : [hieroglyphs][4]. Il reçoit aussi quelquefois le nom de [hieroglyphs][5] «la montagne mystérieuse d'Ounnofir makhrôou» ou, plus exactement, la «montagne-tombeau», le mot [hieroglyphs] s'appliquant toujours soit au tombeau d'Osiris, soit au coffre dans lequel ses membres étaient conservés. Il était également donné, dans les temples, à la chapelle réservée aux offices funéraires d'Osiris, que l'on considérait, dans ce cas, comme étant la tombe même du dieu, à Edfou par exemple[6].

L'ensemble des renseignements fournis par les divers documents que je viens de signaler établit avec évidence l'identification de [hieroglyphs] avec l'île de Bigéh, dont elle faisait partie. Il y a lieu de remarquer combien ils sont précieux en outre pour l'étude des diverses doctrines relatives à l'emplacement

[1] Bénédite, *op. cit.*, t. I, p. 107.

[2] Les textes d'époque ptolémaïque disent formellement que «les eaux qui sortent des *Qorti* viennent de Bigéh», [hieroglyphs]. Bénédite, *Le temple de Philæ*, t. I, p. 42.

[3] Champollion, *Monuments*, pl. XCIII.

[4] Texte inédit de Philæ gravé sur la face latérale d'une architrave de l'intérieur du pronaos. Je l'ai copié sur un estampage rapporté par M. Bénédite.

[5] Brugsch, *Reise nach der grossen Oase El-Khargeh*, pl. XXIII, l. 1. Brugsch, dans son *Dictionnaire géographique*, p. 105 et 885, relègue la «Montagne mystérieuse d'Osiris» dans les montagnes et le désert qui environnent le Ouady Natroun, ἐν τῇ Σκιαθικῇ (ϣιϩⲏⲧ des Coptes) χώρα (Ptolémée). Il y avait, en Égypte et en Nubie, plusieurs [hieroglyphs], de même qu'on y rencontrait plusieurs [hieroglyphs]. Il y en avait une par exemple à Edfou. Brugsch place une autre [hieroglyphs] près de Philæ, d'où le titre d'Isis [hieroglyphs] (*op. cit.*, p. 803), qui est certainement Bigéh.

[6] Rochemonteix-Chassinat, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 203 et seq. C'est dans cette chambre que se trouvent gravés d'importants extraits du «Rituel de la veillée d'Osiris», dont des fragments sont également conservés à Philæ et à Dendérah.

du tombeau d'Osiris et au rôle nilotique de ce dieu. Les auteurs classiques les complètent ou les confirment avec une précision concluante. Strabon enregistre l'existence de plusieurs traditions qui avaient cours lorsqu'il visita l'Égypte et la rivalité qu'elles avaient créée entre les habitants de Saïs qui revendiquaient la possession du tombeau du dieu, situé dans un lieu nommé «l'asile d'Osiris[1]», et ceux de Philæ qui racontaient «qu'Isis avait déposé dans le sein de la terre, en plusieurs endroits de l'Égypte, des coffres en aussi grand nombre qui étaient censés contenir le corps d'Osiris, qu'entre tous ces coffres personne n'aurait pu distinguer le vrai cercueil, et qu'en agissant ainsi Isis avait voulu dérouter la vengeance de Typhon et empêcher qu'il n'arrachât le corps de son tombeau[2]». Diodore de Sicile est plus affirmatif. A propos de la mort d'Isis et du tombeau de la déesse qu'on montrait à Memphis, dans le téménos d'Héphaistos, il rapporte que certains prétendent que son corps ne reçut pas la sépulture dans cette ville, mais qu'il fut déposé avec celui d'Osiris «près des frontières de l'Éthiopie et de l'Égypte, dans une île du Nil, située près des Philes et qui pour cela s'appelle le Champ sacré[3]. Ils montrent à l'appui de leur opinion les monuments qui se trouvent dans cette île : le tombeau d'Osiris, respecté des prêtres de toute l'Égypte, et les trois cent soixante urnes qui l'environnent. Les prêtres du lieu remplissent chaque jour ces urnes de lait, et invoquent en se lamentant les noms de ces divinités. C'est pour cela que l'abord de cet île est défendu à tout le monde excepté aux prêtres[4]». Il cite plus loin le serment qui se faisait en attestant le «tombeau d'Osiris aux rochers de Philes». Plutarque constate, comme Strabon, l'existence de nombreux tombeaux d'Osiris. Avec Diodore, il place l'un d'eux dans le voisinage de Philæ : «On dit aussi

[1] Je pense qu'Hérodote veut parler de ce lieu lorsqu'il raconte qu'on montre à Saïs la tombe de quelqu'un dont il ne lui est pas permis de donner le nom (II, 170). Il y a lieu de rapprocher ce qu'il dit de l'épithète *Hapi-ran-ef* que l'on donnait souvent à certains dieux et particulièrement à Osiris. Cette réserve se manifeste à plusieurs reprises dans son livre (II, 61 et 171), principalement à l'égard des cérémonies du culte osiriaque. Décrivant la fête de Busiris célébrée en l'honneur d'Isis, pendant laquelle les assistants se frappaient la poitrine en signe de deuil, il déclare qu'il lui est interdit de faire connaître l'objet de ces lamentations, qui, nous le savons, était Osiris (II, 61).

[2] Strabon, *Géographie*, XVII, 23, trad. Tardieu, t. III, p. 427-428.

[3] Je crois que Diodore confond ici le nom de cette île avec celui de Philæ [hiéroglyphes]; *Aaït ouabit* peut fort bien en effet être approximativement traduit de la sorte.

[4] Diodore, I, 22; trad. Hoefer, t. I, p. 23.

qu'il y a une petite île, auprès de Phylé, qui ordinairement est inabordable et inaccessible pour tout le monde : les oiseaux ne s'y abattent jamais; les poissons n'en approchent point. Seulement, il y a une époque fixée, où les prêtres traversent l'eau pour s'y rendre. Ils y font des expiations : ils couronnent le tombeau, lequel est ombragé par un plan d'arbustes (μέθιδα)[1] dont la hauteur excède celle de tous les oliviers[2] ». Sénèque, confirmant ce que Plutarque raconte sur cette île, dit qu'à peu de distance de Philæ « est un rocher qui divise le fleuve en deux et que les Grecs nomment ἄβατον, où personne, à l'exception des prêtres, n'a le droit de monter : c'est là que la crue commence à devenir sensible[3]. A une distance considérable, s'élèvent deux écueils que les gens du pays appellent les *Veines du Nil;* ils laissent couler des eaux abondantes, mais cependant insuffisantes pour couvrir l'Égypte. C'est dans ces bouches, lors du sacrifice annuel, que les prêtres jettent le tribut et les gouverneurs des dons en or[4] ». Les deux rochers des *Veines du Nil* sont un ancien souvenir des deux rochers Κρῶφι et Μῶφι signalés par le prêtre du temple de Saïs à Hérodote comme étant les sources du fleuve et que les Égyptiens désignaient sous les noms de [illegible], *Qorti*, et de [illegible], *Moniti*[5]. Ils sont portés ici plus au nord, probablement au seuil de grès de Silsiléh[6].

[1] Cf. plus haut, p. 145-146, ce qui est dit des tombes plantées d'arbres et particulièrement de l'*ouarit* où repose Osiris, d'après le sarcophage du musée de Marseille. Un bas-relief du temple de Taharqa, à Karnak, publié par PRISSE D'AVENNES, *Monuments égyptiens*, pl. XXXIII (cf. DEVÉRIA, *Œuvres diverses*, t. I, p. 125, dans la *Bibliothèque égyptologique*), montre aussi le cercueil d'Osiris d'où émerge un acacia *sont*, [illegible]; voir également dans MARIETTE, *Dendérah*, t. IV, pl. LXVI, un autre exemple de cette représentation.

[2] PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 20; trad. V. Bétolaud, t. II, p. 242.

[3] Ne doit-on pas relever ici une trace de la légende qui plaçait la source du Nil du sud dans l'île de Bigéh?

[4] SÉNÈQUE, *Quest. nat.*, IV, 2.

[5] Une variante très fréquente donne à la place de [illegible], qui est du féminin, un mot [illegible], *doui*, qui est du masculin. Il se pourrait qu'il y eut là une réminiscence de la forme [illegible] assez fréquente de [illegible]. Les « deux montagnes », [illegible], sont parfois comparées aux mamelles de la déesse Nouit, qui renfermaient l'eau des libations : [illegible]. ROCHEMONTEIX-CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. I, p. 482, Ro. 4 d. III, 1.

[6] Stern, commentant le passage de Sénèque, identifie les deux rochers avec les îles de Konosso et de Séhel (*Die Saüle aus Philæ in Berlin*, dans la *Zeits.*, 1884, p. 54); je pense qu'il a tort, car le texte latin qu'il cite dit : « post magnum deinde spatium duo eminent scopuli », ce qui serait inexact s'il s'agissait des îles de Konosso et de Séhel, qui se trouvent à peu de distance de Bigéh.

où nous savons que, déjà aux temps pharaoniques, des offrandes étaient faites au moment de l'arrivée des eaux de la crue, comme l'affirme l'écrivain latin[1]. Lucain, paraphrasant Sénèque, dont il reproduit presque textuellement la description du cours du Nil, dit également qu'« au-delà [de Philæ] s'élèvent l'Abaton, cette roche sacrée chez nos vénérables ancêtres, et deux écueils qu'il leur a plu d'appeler les *Veines du Nil*, parce qu'on y observe les premiers signes de son accroissement[2] ». Enfin, Servius le Grammarien, dans son commentaire sur Virgile, accueille une version différente, suivant laquelle Isis déposa le corps de son mari dans l'île de Philæ même[3].

De l'examen de ces récits et de leur combinaison il résulte que : 1° dans le voisinage de Philæ il y avait une île sacrée dont l'abord était défendu aux personnes étrangères au culte[4]; 2° que cette île se nommait Ἄβατον; 3° qu'elle était réputée contenir le tombeau d'Osiris. Ceci s'accorde parfaitement avec ce que disent les textes égyptiens, qui prennent la tradition à son origine : Isis et Nephthys déposent Osiris dans une île nommée Senem, qui est la Bigéh moderne, située près de Philæ, au milieu de laquelle se dressait une montagne élevée, où le corps du dieu était « caché » ([hiéroglyphes], cf. [hiéroglyphes]). La concordance des renseignements qu'ils nous livrent permet d'établir avec certitude les identifications suivantes : [hiéroglyphes] = [hiéroglyphes] = Ἄβατον = Bigéh[5].

Les auteurs modernes placent d'ordinaire l'Abaton sur la rive droite du fleuve; Champollion croyait que c'était le rocher taillé en forme de siège couvert d'inscriptions, situé en face de Philæ[6]. Il supposait toutefois que Bigéh avait

[1] É. de Rougé, *Sur le nouveau système proposé par M. Brugsch pour l'interprétation du calendrier égyptien*, dans la *Zeits.*, 1866, p. 6, et L. Stern, *Die Nilstele von Gebel Silsileh*, dans la *Zeits.*, 1873, p. 129-135.

[2] Lucain, *La Pharsale*, X, 322.

[3] « Circa Syenem, extremam Ægypti partem, est locus, quem Philas, id est, amicas, vocant; ideo quod illic est placata Isis ab Ægyptiis, quibus irascebatur, quod membra mariti Osiridis non inveniebat, quem frater Typhon occiderat. » *Ad Æneid.*, VI, 154.

[4] « Ἄβατος, et, substantivement, τὸ ἄβατον (χωρίον), est le mot propre qui sert pour désigner un lieu qui est interdit aux profanes. » Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, t. I, p. 340.

[5] L'identification de l'île de Bigéh avec [hiéroglyphes] est certaine. Elle a été établie fort anciennement et figure déjà dans les *Notices* et les *Lettres* de Champollion.

[6] Champollion, *Notices manuscrites*, I, 16; voir aussi Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, t. I, p. 130 et Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, nouvelle édition, Paris, 1868, p. 138; M. Casanova,

eu rang d'île sainte avant Philæ[2]. Elle renferme en effet des vestiges antiques nombreux. Aménôthès II y avait dédié un temple à Khnoumou et à Hathor, qui fut reconstruit plus tard par Ptolémée Philométor. Les monuments de Nubie et les graffiti gravés sur les rochers de la cataracte et sur ceux qui bordent la route qui mène d'Assouan à Philæ nomment à chaque instant les dieux de Senem et de Douqâ : Osiris, Horus, désigné par l'épithète de [3], Isis [4], Nephthys, Hathor, Râ, Shou, Tafnouit, Khnoumou-Râ, Satit, Anouqit, Thot, Sokhit, etc.; leur nombre même atteste l'importance du centre religieux. Philæ ne fit qu'hériter l'éclat dont avait brillé sa devancière. Il me paraît certain maintenant que l'Abaton était situé dans l'île de Bigéh et qu'il était connu des Égyptiens sous le nom de , qui fut probablement appliqué en même temps à l'île entière avec celui de .

Ceci étant établi, est-il possible d'admettre qu'il existait un lien quelconque entre la du *Livre des morts* et la dont je viens de tenter l'identification? Un certain nombre d'indices prêtent à l'affirmative. = était le support du plafond céleste situé à la pointe sud du monde, l'*Ouapit-to*[5]. La variante , sous laquelle ce nom se présente souvent, fait songer aux mises en rapport avec les sources du Nil. Ce sont là des remarques qui s'appliquent également à -Bigéh. L'île de Bigéh occupe un emplacement identique, car elle semble avoir été, aux époques les plus anciennes, une dépendance des terres fabuleuses où résidaient les dieux. Elle renferme une «haute montagne», qui lui a donné son nom. On supposait que le corps d'Osiris y reposait et donnait naissance aux eaux nilotiques[6].

Prises isolément, ces constatations risqueraient de paraître fragiles et discutables. Elles s'affirment et acquièrent un caractère de précision plus grand si on les appuie par quelques-uns des documents que j'examinerai en étudiant les

le place dans l'île de Séhel ou Souhail, صهيل, cf. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. II, p. 6 et seq. (le nom de cette île est orthographié سهل dans le *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, t. I, p. 75; c'est ainsi du reste que les gens du pays le prononcent actuellement).

[2] Champollion, *Notices*, t. I, p. 159.

[3] A Philæ et à Kalabshéh; cf. Champollion, *op. cit.*, t. I, p. 144 *quinque*, et 182.

[4] Cette Isis est certainement celle que les inscriptions grecques nomment Ἶσις Ἀβάτου, cf. Letronne, *op. cit.*, t. I, p. 338.

[5] Pour l'*Ouapit-to*, voir plus haut, p. 153.

[6] Le texte de la stèle d'Aménôthès II gravée sur les rochers de la rive orientale du fleuve, en face de Bigéh, dit expressément que ce document est placé .

aâïtou qui sont rattachées aux sources supposées du Nil septentrional, placées vers la pointe du Delta par les Égyptiens.

La localité mentionnée au *Livre des morts* et la [hiéroglyphes] précitée montrent, il est vrai, une Bigéh profondément différente de celle que nous connaissons: et l'on pourra trouver singulier pour le moins, si l'identification que je propose est exacte, que les Égyptiens aient cru que le monde se terminait en cet endroit. L'objection disparaît devant ce fait que les textes admettent, ce qui n'est pas moins surprenant, que le Nil commençait son cours à Senem. Il ne faut pas perdre de vue non plus que nous avons affaire, dans le cas qui nous occupe, à une tradition dont l'origine remonte évidemment aux premiers âges de la civilisation, et qui s'était développée pendant les années qui ont précédé l'exploration des parties les plus reculées de la vallée. Cette fiction nous dépeint le pays sous un jour spécial, déformé par l'influence des superstitions et faussé par la recherche du merveilleux qui distingue toujours les descriptions de choses non vues, au sujet desquelles l'imagination ne manque jamais de se donner libre carrière. Elle est semblable, en somme, à tant d'autres qui nous ont été conservées par les écrits religieux et se sont attardées dans le domaine populaire. Le fait suivant en fournira un exemple caractéristique : à l'époque ptolémaïque, les inscriptions des temples que le hasard a sauvegardées donnaient encore comme une chose naturelle que le Nil était double et traçaient avec des détails circonstanciés la topographie de ses deux sources. Utilisant ces données qui reflètent des idées d'un autre âge et se sont maintenues à travers les siècles dans un milieu conservateur par nécessité et dédaigneux à répudier des inventions dont l'invraisemblance ne laissait cependant de doute à personne, il est possible de reconstituer une géographie très spéciale qui a pour elle, dans sa naïveté grossière, l'avantage de montrer, sans aucun apprêt, l'idée que les Égyptiens primitifs s'étaient faite sur le pays qu'ils occupaient.

On a souvent reproché au prêtre qui renseigna Hérodote sur les sources du Nil les inexactitudes saillantes que l'historien grec a consignées dans ses écrits. On aurait tort, je crois, de montrer trop de rigueur à son égard. Ce qu'il a dit au voyageur qui l'interrogeait n'a pas d'autre fonds que ces légendes acceptées par la masse crédule et affirmées par les prêtres. Tout lui donne raison si l'on se borne à ne consulter que les écrits auxquels il a pu puiser, livres religieux pour la plupart, ceux-là mêmes dont nous nous servons encore pour le même usage,

et qui constituaient la base des bibliothèques des temples. Nous voyons par son récit ce que pensait, quatre siècles avant notre ère, un homme de condition et de culture moyennes sur des phénomènes naturels dont les manifestations étaient attribuées à l'action des forces secrètes de la divinité, et des régions qu'on s'était plu, de tout temps, à entourer de mystère. Sans chercher bien loin, ne trouverait-on pas, dans les annales de la géographie du XVIe et du XVIIe siècle, en ce qui concerne le régime hydrographique du Nil, des dires analogues?

La conception d'un horizon qui arrêtait le monde à l'île de Bigéh est donc explicable. Pour la bien comprendre, il est nécessaire de se représenter ce qu'était l'Égypte lorsque les éléments de ces légendes prirent forme, et l'impression que son aspect put produire sur ceux qui l'habitaient. La vallée du Nil, surtout à ses deux extrémités, ne ressemblait aucunement à ce qu'elle est aujourd'hui. Elle a subi, pendant la période historique, des changements considérables qui font soupçonner les transformations auxquelles elle a été soumise durant les siècles antérieurs. Au sud, elle fut sans doute longtemps impraticable et demeura inexplorée. Les Égyptiens de l'époque classique ont fixé eux-mêmes les limites du monde connu, qui s'étendait d'abord d'Éléphantine aux plaines marécageuses du Delta, , et, plus tard, du pays de Ouaoua jusqu'à la contrée occupée par les Grecs, . A partir du Gébel Silsiléh, le lit du fleuve, encombré de récifs, coupé par un seuil qui paraît n'avoir disparu qu'au moment de l'invasion des Pasteurs[1], était de navigation malaisée. La contrée qui s'étendait en amont de cette barrière, première marche de la série de cataractes qui s'échelonnent jusqu'au-dessus du Méroé, fit partie des « terres divines », que des voyageurs aventureux apprirent à parcourir dès la Ve dynastie, et sur lesquelles ils faisaient, à leur retour, des rapports hyperboliques[2]. Sous les premiers rois, l'Égypte proprement dite ne dépassait pas El Kab. Il est permis de croire que l'action conquérante de ces souverains, dont la puissance était cependant appréciable, fut entravée par les obstacles naturels qui défendaient l'accès de la région située au-delà, ou bien qu'ils furent rebutés par le petit nombre d'avantages matériels qu'ils pensaient

[1] Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, p. 255.

[2] Le tombeau de Hirkhouf, découvert et publié par M. Schiaparelli (*Una tomba egiziana inedita della VIa dinastia*, dans les Mémoires de la *Reale accademia dei Lincei*, 1892), nous a conservé un des ces récits de voyage.

retirer de sa possession. Il était donc logique que l'on plaçât dans ces lieux si différents du reste de l'Égypte le séjour du dieu caché qui donnait naissance au fleuve.

Des modifications notables intervinrent par la suite dans les opinions successives qui se retrouvent dans les textes; mais elles se juxtaposèrent sans se détruire ni se confondre, et la fable se conserva dans sa donnée initiale, augmentée seulement de détails inédits. Tour à tour, on fit venir l'eau des *Qorti*, les «Veines du Nil» de Sénèque, qui doivent être cherchées entre la cataracte de Silsiléh et celle d'Assouan; de Bigéh; de la région de Konsit, qui comprend le pays situé au sud de Syène; enfin de Ouaoua, dans la Nubie. Les écrivains orientaux du moyen âge, imbus des mêmes idées, n'apportent pas grand changement à cette manière de voir; et s'ils reculent encore l'emplacement de la région mystérieuse, ils lui conservent son caractère; la «Montagne-haute» subsiste toujours. Elle devient la montagne d'Omr, et derrière celle-ci comme derrière Douqa commence l'inconnu. El Aoulid s'étant mis à la recherche des sources du Nil atteignit ce mont, qu'il gravit jusqu'au faîte. Il aperçut de l'autre côté «une mer noire comme de la poix et puante, et le Nil qui coulait vers la montagne en étroits ruisseaux». Makrîzî ajoute que quelques auteurs «assurent qu'on ne voit là-bas ni soleil ni lune, mais seulement une lueur rougeâtre pareille à celle du soleil couchant[1]».

(*Sera continué.*)

É. Chassinat.

[1] U. Bouriant, *Makrîzî*, p. 148.

LA DÉESSE TRIPHIS

PAR

M. HENRI GAUTHIER.

I.

Le voyageur anglais Richard Pococke, qui a visité les ruines d'Akhmim-Panopolis vers le milieu du XVIIIe siècle, nous a laissé dans sa relation la copie d'une petite inscription grecque intéressante. Il en a lu les restes très fragmentés sur une pierre qui devait, nous dit-il, avoir appartenu à un temple consacré au dieu Pan.

Or, à la ligne 4 de ce texte, on lit dans la copie, fort mauvaise du reste, de Pococke, après une courte lacune, les mots suivants : ....ΙCΤΡΙΞΞΔΟCΙCΑΙ-ΠΑΝΟCΟCΞΞΝ[1], qui, ainsi présentés, restent intraduisibles.

Un demi-siècle après Pococke, la commission de savants qui accompagna Bonaparte en Égypte transcrivit à nouveau ce texte, et en publia une copie presque aussi défectueuse que celle du voyageur anglais, mais où du moins deux mots parmi ceux qui nous occupent avaient été reconnus et restitués sous leur forme correcte : ΚΑΙ avant ΠΑΝΟC, et ΘΕΩΝ à la fin de la ligne[2].

Il s'agissait donc, dans cette partie du texte, de divinités. Or, comme le mot ΠΑΝΟC qui précédait θεῶν désignait une figure bien connue du panthéon grec, le dieu Pan, il semblait tout indiqué d'en induire que le mot incertain ΤΡΙΞΞΔΟC relié à lui par καὶ était aussi celui d'une divinité, associée à Pan et présentée ici en relation intime avec lui.

Des copies postérieures, faites avec plus de soin, par Hamilton d'abord[3], par

[1] R. Pococke, *A description of the East and some other countries* (London, 1743-1745, 2 tomes en 3 vol. in-folio, avec planches), p. 77.

[2] *Description de l'Égypte*, Antiquités, vol. V, pl. LVI, n° 13.

[3] W. R. Hamilton, *Remarks on several parts of Turkey*, Part. I. *Ægyptiaca, or some account of the ancient and modern state of Egypt, as obtained in the years 1801 and 1802* (London, 1809, 1 vol. in-4°), p. 263.

Nestor L'Hôte ensuite[1], permirent à Letronne de donner en 1840 la véritable lecture du mot resté douteux, Τρίφιδος, et d'annoncer la découverte d'une déesse Triphis, adorée avec Pan dans les sanctuaires d'Akhmim, l'ancienne Panopolis, et qui était restée jusqu'alors méconnue[2]. En réalité, il y avait déjà quelques années que sir Wilkinson avait, en 1831, fixé le premier la lecture Φ, φ, du signe ☰ et reconnu Triphis[3]. Mais Letronne, ignorant sans doute ce détail, eut lui-même et transmit au monde savant l'illusion qu'il était le découvreur de la déesse Triphis.

D'ailleurs, Letronne ne borna pas là ses restitutions. Des signes ΙC précédant le mot Τρίφιδος, il fit HC, ης, et rétablit le mot complet en προστάτ]ης. Enfin une comparaison avec d'autres textes analogues et contemporains, qui portaient après θεῶν l'épithète μεγίστων, lui permit de compléter le début de la ligne 5, dont il ne restait que des traces de lettres. On n'eut plus seulement ainsi à admettre une nouvelle déesse au panthéon grec d'Égypte, mais il fallut aussi reconnaître l'existence d'un nouveau fonctionnaire dans l'ordre sacerdotal, le προστάτ]ης Τρίφιδος καὶ Πανὸς θεῶν [μεγίστων].

D'autre part, la date de notre inscription fut reconnue et fixée au 19 Pâchons, an 12 de l'empereur Trajan[4]. A cette date, nous dit le texte, fut achevée (συνετελέσθη) la construction d'une certaine partie (dont le nom est malheureusement détruit) du temple de Pan à Panopolis[5].

Enfin, l'interprétation donnée par Letronne de cette partie de l'inscription fut admise sans réserves par Lepsius[6].

De tout cela il ressort que, sous le règne de Trajan, était adorée à Panopolis sous le nom de Triphis, une déesse parèdre de Pan, dont le culte était même

[1] NESTOR L'HÔTE, *Lettres écrites d'Égypte en 1838 et 1839*, 6e lettre, p. 154.

[2] E. LETRONNE, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Égypte*, t. I, p. 112 : *La déesse Triphis de l'inscription de Panopolis*.

[3] Cf. G. WILKINSON, *Topography of Thebes*, London, 1835, p. 395.

[4] Boeckh, qui a repris le texte de cette inscription dans son *Corpus inscriptionum græcorum*, n° 4714, lit ΙΕ au lieu de ΙΘ, le 15 au lieu du 19, et donne comme date correspondante du calendrier julien le 10 mai 109 après J.-C. (*C.I.G.*, t. III, p. 358).

[5] *C. I. G.*, n° 4714 (lignes 6-7); Champollion, dans ses *Lettres écrites d'Égypte*, p. 88, pense que le temple sur les débris duquel a été trouvée cette inscription est de l'époque de Ptolémée IV Philopator (222-205 av. J.-C.). La construction faite par Trajan ne serait qu'une addition à ce temple primitif.

[6] LEPSIUS, *Denkmäler*, Abt. VI, Blatt 75, n° 24.

si intimement lié à celui de ce dernier, qu'un seul et même prêtre se trouvait préposé au service des deux divinités. Cette déesse devait occuper, dans la hiérarchie divine, un rang assez élevé, si l'on en juge par l'épithète de *θεοὶ μέγισΤοι* dont elle et Pan sont qualifiés.

II.

La découverte de cette nouvelle déesse excita naturellement l'attention et la sagacité des savants. Letronne se mit à faire des recherches sur Triphis, et après avoir constaté que son nom ne s'était encore rencontré sur aucun monument, il déclara « cependant en apercevoir la trace dans une inscription funéraire trouvée à Abydos, et qui fait partie de la collection actuelle de M. d'Anastasy à Alexandrie[1] ». On lit en effet dans ce texte : *ἐν τῶι πρὸς τῶι ὄρει Θριπιείωι*[2]. Or « le mot *Θριπίειον* se rapproche assez, dit Letronne, de *Τριφίειον*, qui désignerait très bien un temple ou une chapelle de la déesse Triphis, pour qu'on n'hésite pas à croire qu'il se rapporte en effet à la même divinité... Ainsi, on a tout lieu de croire qu'à Panopolis ou dans le voisinage, il y avait quelque temple de cette déesse, qui partageait avec Pan les honneurs du culte local[3] ».

Or, il existait précisément à l'époque gréco-romaine une ville du nom d'Atribe, Atribi ou Atripe (en copte sahidique ⲁⲧⲣⲏⲡⲉ[4], ⲁⲧⲣⲓⲡⲉ[5]; en copte bohaïrique ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ[6]), située sur la rive gauche du Nil, en face de Panopolis à quatre kilo-

[1] LETRONNE, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Égypte*, t. I, p. 112.

[2] Voir le texte complet de cette pierre tombale d'Abydos (n° 2134 du Musée de Berlin) dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XXXII, 1894, p. 47, n° 36. L'expression *τῆι δεκάτηι τοῦ Θριπιείου* (lignes 8-9) suivie de *τῆι δεκάτηι τοῦ Θῶυθ* (lignes 9-10), le 10 Thoth, semble indiquer qu'il y avait dans la région un mois nommé *Θριπιεῖον*, ainsi désigné en l'honneur de la déesse Triphis. L'inscription est datée de l'an 38 d'Auguste (c'est-à-dire en 8 ap. J.-C.) (Krebs).

[3] LETRONNE, *op. cit.*, p. 112-113. On ne voit pas sur quoi Letronne s'appuie pour affirmer que cette inscription provient d'Abydos. Krebs, qui a publié le même texte dans la *Zeitschrift*, t. XXXII, 1894, p. 47, n° 36, pense qu'elle provient du nome Panopolite : « Le *Θριπιεῖον*, dit-il, est un sanctuaire de la déesse Tripe qui est adorée à côté du dieu Min à *Panopolis* ».

[4] MINGARELLI, *Ægypt. cod. reliquiæ*, 275, et le *Manuscrit Biblioth. Nationale* à Paris, n° 43, f° 59.

[5] ZOEGA, *Catal. Cod. Copt.*, 535, 23/24.

[6] ZOEGA, *Catal. Cod. Copt.*, 99, 41.

mètres environ au sud de la moderne Sohag, et appelée par les Grecs *Crocodilopolis*. Elle faisait partie du nome dont Panopolis était le chef-lieu, et aurait tiré tout naturellement son nom Athribis, du culte de la déesse Tribis, Tripis ou Triphis[1]. A l'époque chrétienne, cette ville eut son heure de célébrité, car ce fut sur la montagne d'Athribis que le fameux Schnoudi installa son monastère[2].

Donc l'hypothèse que le Θριπιεῖον de l'inscription funéraire de l'an 38 d'Auguste devait être cherché dans le voisinage de Crocodilopolis, sur la rive gauche du Nil, était vraisemblable.

Elle fut vérifiée par une découverte de Wilkinson, qui reconnut en effet, à l'ouest de la ville actuelle de Sohag et au sud-ouest d'Akhmim, parmi un monceau de ruines confuses, les restes d'un temple de dimensions assez considérables, s'il faut en croire les chiffres qu'il nous donne : 200 pieds en longueur et 175 en largeur, soit 61 mètres sur 53. Si l'on en juge par les proportions de son temple, dit Wilkinson, cette déesse eut droit aux plus grands honneurs. Elle semble être une des nombreuses déesses représentées comme léontocéphales; mais il avoue n'avoir pu déterminer ni ses attributs, ni ses fonctions[3]. Mais ce qui est plus intéressant, c'est l'inscription grecque que Wilkinson a copiée sur une des architraves tombées du pronaos du temple d'Athribis, et que Letronne a restituée[4]. Le nom de l'empereur Tibère, qui est effacé dans le grec, peut être restitué avec certitude à l'aide des cartouches hiéroglyphiques que Wilkinson dit avoir lus sur l'autre face de l'architrave : le texte est daté de l'an 9 de cet empereur. La déesse est ici qualifiée de l'épithète θεᾷ μεγίστῃ, ce qui confirme la supposition faite par Letronne, d'après le θεῶν μεγίστων du texte de Panopolis, que Triphis était une des figures les plus considérables du culte local à cette époque. Enfin le fonctionnaire qui semble avoir présidé à la construction ou à la réfection du pronaos de la déesse porte aussi le titre de προστάτης Θριφίδος, ce qui paraît bien justifier la restitution de Letronne

[1] Champollion, dans son ouvrage *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 149, nous dit qu'« à la hauteur de Crocodilopolis près de Panopolis, la chaîne Libyque prenait le nom de ⲡⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲧⲣⲏⲡⲉ «la montagne d'Atripe» à cause de la ville de ce nom».

[2] Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, t. I, p. 12 et seq.

[3] Sir G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. IV, p. 265; édit. Birch, t. III, p. 27-28.

[4] Letronne, *op. cit.*, I, p. 228-240 ; *Dédicace du pronaos de Triphis à Athribis, en l'an 9 de Tibère*; cf. aussi Boeckh, *C. I. G.*, n° 4711.

pour l'inscription de Panopolis; le nom de ce personnage est d'ailleurs détruit.

L'épithète Θεὰ μεγίστη accordée à Triphis par les deux inscriptions de Panopolis et de Crocodilopolis a conduit Letronne à s'exagérer l'importance de cette déesse. Il nous dit en effet que Triphis était «la divinité locale d'Athripé (Crocodilopolis) et d'Athribis du Delta[1]». Le fait est prouvé, assure-t-il, par une inscription dédicatoire gravée sur une architrave, qui a fait partie d'un temple élevé à Athribis du Delta en l'honneur de Triphis sous le règne de Ptolémée XIII Aulète (80-52 av. J.-C.). Cette dédicace, adressée Θρέφιδι, Θεᾷ μεγίστῃ, a été trouvée, dit Letronne, et citée par Wilkinson[2]. Letronne en conclut ceci : «Quoique les auteurs anciens n'en aient jamais parlé, cette déesse *très grande* devait tenir une place importante dans le panthéon égyptien, puisqu'elle était la divinité principale de deux villes, dans deux parties de l'Égypte fort éloignées l'une de l'autre, et qu'elle était en outre adorée à Chemmis ou Panopolis et à Abydos». Mais tout cela est faux. Sans doute, il existait réellement dans le Delta, et dès l'antiquité pharaonique, une ville nommée Athribis, car nous savons que le Xe nome de la Basse-Égypte portait le nom de «nome Athribite[3]»; mais ce nom d'Ἀθρῖβις n'avait rien à voir avec le culte de Triphis, car en hiéroglyphes, cette ville était appelée [hiéroglyphes], comme le fait remarquer justement Steindorff[4]. Quant à l'inscription dédicatoire de Ptolémée Aulète portant la mention de Triphis, et soi-disant découverte par Wilkinson à Athribis du Delta, il n'est pas certain qu'elle ait été vue par lui : il semble bien que Letronne la confonde avec l'autre inscription d'architrave découverte par le même Wilkinson à Athribis de la Haute-Égypte et dont nous avons parlé plus haut. En admettant même son existence dont il ne reste aujourd'hui aucune trace, elle prouverait simplement qu'à l'époque gréco-romaine le culte de Triphis avait été transporté de l'Athribis du sud dans l'Athribis du Delta; ce ne serait là que le résultat tardif d'une confusion entre les deux noms devenus semblables dans leur transcription grecque, mais originairement différents, des deux villes. Cela ne serait pas une raison suffisante pour nous de chercher dans l'Athribis du Delta les origines du culte égyptien de la déesse Triphis.

[1] *Journal des Savants*, 1841, p. 282, note.

[2] *Manners and Customs*, t. IV, p. 265. Remarquer l'orthographe curieuse Θρέφις du nom de la déesse.

[3] Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 450.

[4] *A. Z.*, t. XXVIII, 1890, p. 53.

Il nous reste, pour être complet, à indiquer d'autres mentions de Triphis dans certains documents d'époque gréco-romaine :

1° La déesse est citée, avec l'orthographe Θρῖπις, au papyrus Casati, 42, 2[1].

2° Triphis est citée, s'il faut en croire M. Revillout, dans un petit texte démotique écrit sur une planchette bilingue, mais, là aussi, enclavée dans un nom propre : un personnage porte le nom de *Psentaterpit*, ce que M. Revillout interprète «le fils de la princesse héréditaire ou Triphis», admettant que *terpit* «la princesse héréditaire», est un surnom de Triphis employé par extension pour désigner la déesse elle-même[2]. Le nom Ψενταπρῖφις existe, en grec et en démotique, sur les étiquettes n°s 29 et 98 de la collection Forrer à Strasbourg, et seulement en démotique sur les étiquettes n°s 39 et 72 de la même collection. Il revient, au génitif Ψενταπριφιος, sur les étiquettes n°s 4 a, 8, 9, 21, 30, 37, 126 et 150 de la même collection[3]. Enfin la variante Ψενταπριπις est donnée par l'étiquette n° 10 de la même collection[4].

3° Un autre nom propre formé sur Tatetriphis comme Psentatriphis l'est sur Tatriphis, se trouve sous la forme Ψεντατετριφις, sur les étiquettes gréco-démotiques n°s 28 et 29 de la collection Forrer, et sous la forme génitive Ψεντατετριφιος sur l'étiquette n° 35 de la même collection[5].

4° La planchette funéraire n° 13318 du Musée de Berlin[6] est au nom d'une femme nommée *Tatriphis;* nous avons là un nom théophore, formé avec le nom de la déesse Triphis. Ce nom reparaît en démotique et en grec, sous les formes Τατριφις et Τατριφιος sur les étiquettes n°s 126, 94 et 122 de la même collection Forrer, et sous la forme Τατριπιος, sur les étiquettes n°s 10 et 11 de la même collection[7].

5° De même sur l'étiquette de momie n° 10561 du Musée de Berlin, pro-

[1] Voir Parthey, *Aegyptische Personennamen bei den Klassikern, in Papyrusrollen, auf Inschriften* (Berlin, 1864, p. 120 et 124).

[2] *Revue égyptologique*, VII, p. 31 et seq., n° 12 (9607).

[3] W. Spiegelberg, *Aegyptische und Griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit* (Leipzig, 1901), p. 62*-63*.

[4] Spiegelberg, *op. cit.*, p. 62*.

[5] Spiegelberg, *op. cit.*, p. 62*.

[6] *Verzeichniss der aegyptischen Altertümer zu Berlin*, édit. 1899, p. 358.

[7] Spiegelberg, *op. cit.*, p. 51*.

venant d'Akhmim, on lit le nom de Τατετρῖφις[1] : c'est la transcription fidèle de l'égyptien + *Triphis* «le présent de Triphis», c'est-à-dire «celle dont la naissance a été un présent de Triphis». Les formations analogues abondent. Une autre étiquette de la même collection donne Τατεανοῦπ, nom propre formé avec celui du dieu Anubis[2]. Une autre encore donne le nom Σενπετεμεῖνιος[3], qui se décompose en Σεν «fils de» et πετεμεῖνιος «celui qui fut un présent de Min». Ce nom de Τατετρῖφις existe encore, sous la forme génitive Τατετρίφιος, sur l'étiquette n° 101 de la collection Forrer, sous la forme Τατετριπι sur l'étiquette n° 32 de cette collection, sous la forme abrégée τατετρι// sur une étiquette du Louvre copiée par M. Chardon et transmise à Spiegelberg. Les transcriptions démotiques du nom l'interprètent nettement en *ta-'dje-t-rpi* «celle qui est un don de Triphis[4]».

6° On trouve encore, quoique un peu déformé, le nom de Triphis sur l'étiquette n° 10628[5] de Berlin, où on lit : [Momie de] Τατετριφίου, suivi de la parenté du personnage en question. L'éditeur des étiquettes grecques de Berlin, M. Fritz Krebs, ayant vu dans la Τατετρῖφις de l'étiquette précédente une femme, ce qui est prouvé par l'article τα, regarde cette fois comme un homme le personnage portant le même nom. Il l'interprète sans doute comme un nom de la seconde déclinaison, Τατετρίφιος, génitif -ου, tandis que dans les autres cas, nous aurions affaire à une formation relevant de la troisième déclinaison : Τατετρῖφις, génitif -ιδος, comme le nom même de la déesse. Il ne nous paraît pas que ce soit exact, car le mot serait alors masculin, et on aurait Πετετρίφιος, comme on a Πετεμεῖνιος, Πετῖσις, Πετεσῶβχις, Petubast, etc. Le nom de Πετετρίφιος existe du reste, comme génitif de Πετετρῖφις (ce qui prouve qu'il est de la troisième déclinaison, non de la seconde), sur l'étiquette n° 148 de la collection Forrer provenant de la région d'Akhmim, et sur l'étiquette n° 2 de l'ancienne collection du professeur Eisenlohr à Heidelberg, copiée par M. Spiegelberg. Il se trouve aussi en démotique sur une étiquette appartenant à l'agent consulaire allemand à Louxor, Todros, copiée aussi par M. Spiegelberg[6].

[1] *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, XXVIII, 1890, p. 52, note 3, et XXXII, 1894, p. 42, n° 27.

[2] *A. Z.*, XXXII, 1894, p. 48, n° 52.

[3] *A. Z.*, XXXII, 1894, p. 36, n° 11.

[4] Spiegelberg, *op. cit.*, p. 51*.

[5] *A. Z.*, XXXII, 1894, p. 36, n° 1.

[6] W. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 30*.

7° L'étiquette n° 11827 [1] de Berlin donne un nom Σατρῖπις « fils de Triphis ».

8° L'étiquette n° 10541 [2] ne nous fournit pas le nom même de Triphis, mais quelque chose de bien plus intéressant; elle est en effet bilingue, et la mention du pays d'origine de la défunte, ἀπὸ Τριφίου, est traduite en copte au verso par ⲧⲣⲙⲁⲧⲣⲓⲃⲉ « la femme d'Atribis ». Nous voyons donc nettement par là qu'Athribis portait aussi le nom de Τρίφιον, c'est-à-dire « la ville de Triphis ».

9. L'étiquette n° 19 de la collection Forrer, donne, en grec, sous la forme Τρομτριφιος, et en démotique, sous la forme *t-rmt-Trpi*, un nom propre féminin, que M. Spiegelberg propose d'interpréter « die Dienerin der Triphis ». Il rapproche cette formation de son analogue [hiéroglyphes] « die Dienerin der Bubastis », qu'on trouve au *Dictionnaire des noms propres* de Lieblein, n° 1136 [3].

Bref, à l'époque gréco-romaine on vénérait à Crocodilopolis et dans tout le nome Panopolite, peut-être aussi dans une petite partie du Delta, une déesse nommée dans les monuments Τρίφις, Θρῖφις, Τρῖπις, Θρῖπις, Τρίβις ou Θρίβις indistinctement. Elle possédait à Abydos ou dans la région un sanctuaire portant le nom de Τριφίειον, Θριφίειον, Τριπίειον ou Θριπίειον, et de son nom furent formés des noms propres comme Τριφιόδωρος ou Τρυφιόδωρος [4].

Il nous reste à examiner l'origine de cette déesse du panthéon grec d'Égypte, et à voir s'il n'y aurait pas possibilité de la rattacher à quelque divinité de l'époque pharaonique, qui aurait été plus spécialement associée au culte du dieu Min, comme Triphis se trouve unie elle-même au dieu Pan.

III.

Or, la chose a déjà été tentée à plusieurs reprises, et nous nous trouvons en présence de plusieurs hypothèses.

Tout d'abord, on l'a vu par ce que nous avons dit plus haut [5], M. Revillout voit

(1) *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, XXXII, 1894, p. 45, n° 32.

(2) *A. Z.*, XXXII, 1894, p. 50, n° 77, et Steindorff, *A. Z.*, XXVIII, 1890, p. 50, n° 1.

(3) Spiegelberg, *op. cit.*, p. 55*.

(4) Henri Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, t. VII, p. 2479.

(5) Voir plus haut, p. 170.

dans le mot Triphis la simple transcription grecque de l'épithète [hiéroglyphes], «la princesse héréditaire» comme il dit, «la noble» comme nous préférerions traduire[1].

La même opinion avait été émise avant par l'auteur d'une ancienne édition du guide Baedeker, qui prétend que Triphis représentait dans la triade d'Akhmim-Panopolis une forme d'Isis Sekhet, portant le nom de *t-erpa* «la noble», dont les Grecs auraient tiré Triphis[2].

Cette explication n'a en soi rien d'inacceptable, mais elle est peut-être un peu trop simple; d'autre part on a peine à admettre que cette *θεὰ μεγίστη* des textes grecs ait, à l'époque égyptienne, porté comme nom une simple épithète laudative.

Or, Brugsch propose comme nom hiéroglyphique de Triphis la forme [hiéroglyphes], *Aprit-Isis*[3]; cette déesse n'est du reste pour lui qu'une forme secondaire d'Isis, qu'il avoue lui être parfaitement inconnue par ailleurs. Il néglige d'ailleurs de nous faire connaître la source d'où il a tiré ce nom, et s'appuie uniquement pour son interprétation du nom de Triphis sur ce fait que les divinités du IXe nome de la Haute-Égypte (c'est-à-dire le nome Panopolite) étaient les mêmes que celles du Ve nome (c'est-à-dire le nome Coptite) : c'est à savoir, Min ou Pan, Isis, et leur fils Horus ou Harpocrate.

Il est du reste permis de croire que cette identification de Triphis avec Isis n'était pas le fond de sa pensée, car dans son ouvrage sur la religion égyptienne, il nous soumet une hypothèse différente. Il a remarqué dans les textes religieux, en particulier au *Livre des morts*, une déesse nettement individualisée et représentée comme la mère des dieux : elle s'appelle *Repi* ou *Repit la vache* : [hiéroglyphes][4].

C'est, dit-il, la même déesse que celle qui, dans d'autres textes, est appelée *Repit*, l'héritière du trône. Les textes mythologiques lui donnent souvent le titre honorifique de «mère du dieu Min», forme locale d'Horus, et la représentent avec Isis et d'autres divinités du culte de Min, ce qui prouve bien qu'elle ne doit pas être confondue avec Isis. La vache qui lui était consacrée était de couleur sombre, car une inscription du Louvre[5] la représente expressément comme

[1] *Revue égyptologique*, VII, 1896, p. 31.
[2] Baedeker, *Aegypten. Handbuch für Reisende*, Leipzig, 1891, 2e partie, p. 55.
[3] *Die Aegyptologie*, p. 444.
[4] Lepsius, *Totenbuch*, 162, 8.
[5] Louvre, stèle C. 112.

«la vache noire de Min». Cette déesse Repi est, conclut-il, la Triphis de l'inscription dédicatoire de Panopolis : son nom, précédé de l'article du féminin, et terminé par la désinence *ις* des noms propres féminins grecs, nous fournit tous les éléments de la forme grecque Τρίφις[1].

Brugsch aurait pu ajouter, pour donner plus de poids à son hypothèse, que le *Livre des morts* renferme un passage où Osiris est représenté comme fils des deux déesses [hiéroglyphes][2], c'est-à-dire sans doute d'Isis et de Nephthys; dans ce cas, Triphis devrait être identifiée à l'ancienne déesse Nephthys, puisque nous savons par ce qui précède qu'elle ne peut être Isis.

M. Pierret, dans son *Vocabulaire hiéroglyphique*[3], cite une déesse [hiéroglyphes] qu'il dit être coiffée du signe [hiéroglyphe], et représenter la déesse des moissons. M. Maspero semble aussi identifier Triphis avec une déesse Repit, puisqu'il assigne au nom copte ⲁⲧⲣⲏⲃⲉ de la ville d'Athribis l'étymologie [hiéroglyphes] «le domaine de Repit[4]». M. Steindorff (*Ä. Z.*, 1890, p. 52) explique aussi ⲁⲧⲣⲏⲃⲉ comme signifiant : «Tempel der Göttin Tripe (Triphis)» (hat-Tripe), ce dont Τρίφιον est la traduction correcte, ajoute-t-il.

Dans un article paru il y a seulement quelques années, M. Karl Piehl, étudiant à son tour cette question, s'est rangé complètement à l'opinion de Brugsch. Comme lui, il croit à l'existence d'une déesse Repit, qui serait à rapprocher, au point de vue étymologique, de l'épithète [hiéroglyphes], mais qui, avant de devenir la déesse grecque Triphis associée au culte de Pan-Min, aurait commencé par être une forme apparentée à Hathor ou à Maât. La «maison de Repit» est en effet un nom fréquent du temple de Dendérah. Cette déesse serait une forme divine de l'aurore et du crépuscule[5]. — Cependant, ajoute M. Piehl, en étudiant l'histoire de la déesse Repit, on est conduit à lui trouver une autre étymologie que celle admise par Brugsch et par nous-même. Sous la XII[e] dynastie le nom de cette déesse s'écrit parfois [hiéroglyphes][6], ce qui tendrait à montrer que le sens originaire de son nom était «image». Mais cette dernière explication ne va pas non plus sans difficultés, car une inscription de Dendérah, parlant

[1] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, p. 214.

[2] Lepsius, *Todtenbuch*, 149, 14 : [hiéroglyphes].

[3] Page 303.

[4] G. Maspero, *A travers la vocalisation égyptienne*, § 28, dans le *Rec. de trav.*, t. XXV, p. 23.

[5] Karl Piehl, *Proceedings of the Royal society of Biblical archaeology*, t. XX, 1898, p. 223-225.

[6] Louvre, stèle C. 15.

naturellement d'Hathor, dit : [hiéroglyphes][1] « Repit résidant à Dendéra, les temples sont solides contenant son image ». Il semble bien qu'ici le mot *Repit* signifie autre chose que le mot *seshem* « image » ; sans quoi, nous serions en présence d'une tautologie n'offrant aucun sens.

Enfin, tout récemment M. Spiegelberg, est revenu sur la question de l'étymologie de Triphis à propos du nom propre Πετετριφιος dont nous avons eu à dire un mot plus haut[2]. Le nom de la déesse, dit-il, s'est conservé, outre les nombreux noms propres dont nous avons eu l'occasion de donner la liste, dans le nom de la ville d'Athribis, ⲁⲧⲣⲏⲃⲉ = *ḥt-Tr'p't*. L'étymologie du nom est à chercher dans l'orthographe démotique *rpi*, qui est identique au verbe égyptien [hiéroglyphes] « sich verjüngen ». Le nom est donc à traduire « die sich verjüngende », « celle qui se rajeunit », et nous reporte à une *déesse de la végétation*, la [hiéroglyphes] représentée comme épouse du Nil au papyrus Harris. Rien de plus naturel que le culte de cette déesse à Akhmim, aux côtés de Min, le dieu de l'agriculture. La déesse *Rnpt* que Brugsch[3] et Lanzone[4] considèrent comme une déesse de l'année, est identique d'autre part avec Triphis. Quant à la formation phonétique du nom de Triphis, elle s'explique ainsi : de *r'np't* est issu *rejp't*, puis *rêp't*, de même que de *ḥĕjm't* est issu ϩⲓⲙⲉ, et de *šwejt'j*, ϣⲟⲩⲓⲧ[5]. Avec l'article féminin, on a obtenu *t-rip't*-Triphis. Cette déesse n'a enfin rien à voir avec la déesse [hiéroglyphes] « la statue » de la stèle C. 15 du Louvre[6].

Telles sont les diverses tentatives d'explication qui ont été faites pour le nom de Triphis. A laquelle devons-nous donner la préférence ?

IV.

Le document auquel Brugsch avait emprunté le nom de la déesse [hiéroglyphes], et qu'il ne citait pas, est sans doute le texte géographique qui est gravé dans la chambre inférieure d'Osiris au temple de Dendérah[7]. Ce texte est une prière d'Horus à son père Osiris, lequel est invoqué comme un dieu honoré dans la

[1] Dümichen, *Baugeschichte des Denderatempels*, pl. L.
[2] Voir plus haut, p. 171.
[3] *Dictionnaire géographique*, p. 699.
[4] *Dictionnaire de mythologie égyptienne*, p. 468.
[5] Sethe, *Das Ægyptische Verbum*, II, § 91.
[6] Spiegelberg, *op. cit.*, p. 30*-31*.
[7] Brugsch et Dümichen, *Recueil de monuments*, t. IV, pl. XXVII.

métropole de chacun des nomes égyptiens. Or, on y voit la mention d'un culte d'Osiris à Apou [hiéroglyphes], ou Panopolis, et à [hiéroglyphes], autre localité du nome Panopolite[1]. Mais surtout, et c'est là ce qui nous intéresse, on y voit la déesse [hiéroglyphes] en relations avec cette même localité du nome Panopolite, écrite ici [hiéroglyphes][2]. Il n'y a pas de doute possible : cette déesse Aprit-Isis, sur laquelle Brugsch déclarait n'avoir aucun renseignement, était associée, au moins à l'époque gréco-romaine, au culte de Panopolis et de son nome. Comme on le voit par le déterminatif de son nom, elle portait la double corne de vache encadrant le disque solaire, c'est-à-dire la coiffure d'Hathor[3]. C'était donc une forme locale de la déesse Hathor, comme l'avait soupçonné M. Piehl.

Or, depuis Brugsch, les fouilles opérées dans la nécropole gréco-romaine d'Akhmim ont amené la découverte de stèles funéraires en nombre considérable. Ces stèles sont généralement rédigées suivant un type très complet : le personnage défunt y fait invocation non seulement à toutes les divinités de son nome, mais, on peut le dire, à tous les dieux principaux de la religion égyptienne. Or, à côté de Min, d'Osiris, d'Horus, etc... on lit sur plusieurs de ces stèles le nom de cette déesse Aprit-Isis, que Brugsch avait découverte à Dendérah.

I. Sur la stèle publiée par M. Bouriant aux pages 372 et seq. du tome I des *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire* (= Musée du Caire, n° 22114), nous avons, comme divinités invoquées :

1° [hiéroglyphes], ce qui est la désignation ordinaire d'Isis dans les stèles d'Akhmim;

2° Immédiatement après, [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], la déesse Aprit-Isis, résidant à Panopolis.

II. Sur la stèle publiée page 375 du même volume (= Musée du Caire, n° 22151), nous lisons inversement :

1° [hiéroglyphes], écrite aussi plus simplement [hiéroglyphes];

[1] Brugsch et Dümichen, *ibid.*, l. 2-3. Sennou-it est sans doute le nom spécial de la nécropole d'Apou-Panopolis.

[3] Brugsch et Dümichen, *ibid.*, l. 3.

[2] Le même déterminatif caractéristique se retrouve dans une variante [hiéroglyphes] = [hiéroglyphes], Brugsch, *Recueil de monuments*, III, pl. XCVI, l. 16.

2° Puis le dieu Sokaris;

3° Ensuite, Isis la grande, la mère divine qui réside à Panopolis.

III. Sur la stèle publiée par M. Budge, dans les *Proceedings* de la Société biblique, tome IX, p. 358 et seq., sont cités Sokar-Osiris, Horkhuti, Atoum, Min, Horus, «Isis la grande, la mère divine dans Apou», puis :
«Aprit-Isis, la souveraine de Panopolis».

IV. La stèle publiée par M. Pellegrini, au tome XX du *Recueil de travaux*, page 91, n° 23, mentionne Osiris, Ptah-Sokaris, Isis, Nephthys, Min-Râ, puis (sic), ce qui est certainement une faute ou une mauvaise lecture pour .

V. La stèle publiée par Bouriant, au tome VII du *Recueil de travaux*, page 122, n° 7 (=Musée du Caire, n° 22074), cite Min-Râ, Isis, Nephthys la sœur divine et (sic), ce qui doit être rétabli .

VI. Sur la stèle publiée par Bouriant, au tome VIII du *Recueil*, page 163, n° 38, on voit mentionnés Osiris, Sokar-Osiris, Isis, Nephthys, et .

VII. La stèle publiée par Bouriant, au tome XIII du *Recueil*, page 48, mentionne deux fois cette déesse : une fois sous la forme (sic), une autre fois avec l'épithète généralement accordée à Isis : «la grande Aprit-Isis, la mère divine qui réside à Panopolis». Suit la mention d'Isis avec les mêmes épithètes : .

VIII. La stèle publiée au tome VIII du *Recueil*, page 161, n° 34, est au nom d'un certain Nes-Min, fils de Hor et de la dame , chanteuse de Sokaris à Panopolis. Le nom de notre déesse fait ici, comme il arrive souvent pour les noms de divinités, partie d'un nom propre, et cela tend à montrer que cette déesse Aprit-Isis devait jouer à Panopolis un rôle assez considérable, puisque son nom pouvait servir à former des noms propres théophores.

IX. Triphis est mentionnée encore, nous l'avons vu, sous la forme , dans Brugsch, *Recueil de monuments*, pl. XCVI, l. 14.

X. La stèle du Musée du Caire, n° 22007 donne, comme dieux invoqués par le défunt, Min-Ba, [hieroglyphes], puis Horus et Isis (Ahmed bey Kamal, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire : Stèles hiéroglyphiques d'époque ptolémaïque et romaine*, p. 8).

XI. La stèle n° 22017 de la même collection montre le défunt en adoration devant Min, Horus, [hieroglyphes], Osiris, Isis et Nephthys (*ibid.*, p. 18).

XII. La stèle n° 22045 montre le défunt en adoration devant Osiris, Nephthys, Isis, [hieroglyphes] et Horus (*ibid.*, p. 41).

XIII. La stèle n° 22053 est adressée aux divinités Osiris, Sokaris, Harmakhis, Atoum, Min, Horus, Isis et [hieroglyphes] (*ibid.*, p. 50).

XIV. La stèle n° 22070 mentionne Osiris, Sokaris, Min, Harmakhis, Isis, Horus et [hieroglyphes] (*ibid.*, p. 65).

XV. La stèle n° 22095 cite Osiris, Min, Sokaris, Isis, Nephthys et [hieroglyphes], variante [hieroglyphes] (*ibid.*, p. 85).

XVI. La stèle n° 22124 est adressée à Osiris, Sokaris, Harmakhis, Min-Bâ, Horus, Isis, [hieroglyphes], et Anubis (*ibid.*, p. 108).

XVII. La stèle n° 22139 mentionne Osiris, Ptah-Sokar-Osiris, Isis, Nephthys, Harmakhis, Anubis, Horus et [hieroglyphes] (*ibid.*, p. 121).

Tels sont les exemples que nous avons pu recueillir de la mention de cette déesse; il est probable qu'il en existe davantage, et que l'usage d'invoquer cette déesse sur les stèles funéraires a été très répandu à la basse époque de l'histoire d'Égypte. En tout cas, il n'est pas sans intérêt de noter que toutes les stèles que nous venons de citer proviennent d'Akmim-Panopolis, et que nulle part ailleurs nous ne trouvons la mention de la déesse Aprit-Isis dans les invocations funéraires, si complètes soient-elles. C'était donc là une déesse à caractère local nettement défini, et ce détail correspond exactement à ce que nous savons par les sources grecques de la déesse Triphis, qui semble avoir été l'héritière d'Aprit-Isis aux époques ptolémaïque et romaine.

Quand bien même donc nous n'aurions que ces indications, elles seraient suffisantes pour nous donner le droit d'affirmer que la déesse Aprit-Isis, dite , jouait à Panopolis et dans toute la région un rôle de premier ordre, justifiant à merveille l'épithète *θεὰ μεγίστη* qui est attribuée à Triphis. Mais il y a plus.

Sur la première des stèles que nous avons citées[1], le défunt, nommé est représenté en adoration devant le dieu Min et d'autres divinités; or ces divinités sont Horus et [2]. N'avons-nous pas là les trois éléments de la triade divine de Panopolis : Min, Aprit-Isis, et le dieu fils Horus, le même qui est souvent représenté sous la forme de Horus l'enfant ou Harpocrate.

Sur la seconde stèle[3], la même déesse Aprit-Isis est représentée debout, immédiatement derrière Min, et elle retient de la main gauche l'extrémité du fouet qui passe par-dessus l'épaule du dieu. Ce détail semble indiquer, comme le remarque Bouriant, qu'elle est en rapport plus intime avec Min qu'avec tous les autres dieux de Panopolis, et invite à penser qu'elle était l'épouse même du dieu, remplissant ainsi auprès de lui les mêmes fonctions par exemple que Maut auprès d'Amon[4]. Ce caractère de compagne du dieu Min est mis en lumière par un texte d'Esneh, où la déesse est dite : , d'après la copie de Lepsius[5], reproduite par Brugsch[6], ce qui signifie : «la très grande princesse, l'Horus-femelle, *Kars-it* (?) est son nom, Sekhmet, la reine des belles, Tefnout, l'enfant de Ra-femelle, l'œil de Râ maître du ciel, la reine de toutes les divinités, la grande déesse, maîtresse d'Apoui-Panopolis». Cette déesse est représentée avec une tête de lionne, attribut ordinaire de la déesse Sekhmet, et aux côtés d'Amon ithyphallique, recevant les hommages de l'empereur Caracalla. Le nom de attribué à cette déesse par la copie de Lepsius étant absolument inconnu par ailleurs, nous croyons bon d'en proposer la rectification en Aprit-Isis. L'épithète que porte la déesse

[1] Voir Bouriant, *Mémoires de la Mission française du Caire*, I, p. 372, et Ahmed bey Kamal, *op. cit.*, p. 98-99.

[2] Bouriant, *Mission française du Caire*, I, p. 373.

[3] Bouriant, *Mission française du Caire*, I, p. 375 et Ahmed bey Kamal, *op. cit.*, p. 138-140.

[4] *Mémoires de la Mission française du Caire*, I, p. 378.

[5] Lepsius, *Denkmäler*, texte, t. IV, p. 23.

[6] Brugsch, *Dictionnaire géograph.*, p. 1079, (supplément à l'article , *Panopolis*).

dans le texte ci-dessus d'Esneh, précédé de l'article féminin *t* aurait donné naissance au nom grec *Triphis*, tandis que le véritable nom de la déesse *Aprit-Isis* aurait complètement disparu au profit de ce simple surnom « la noble ». Nous nous étions demandé un instant si Τρῖφις ou Τρῖπις ne pourrait être dérivé de Aprit-Isis; mais une pareille hypothèse ne résiste pas à un examen minutieux. Force nous est d'admettre que le nom égyptien de la déesse n'a laissé aucune trace, soit en grec, soit en copte.

Enfin, la liste des divinités féminines adorées à côté des dieux-protecteurs de chaque nome, qui est donnée à Dendérah, nous confirme dans cette idée que, à l'époque gréco-romaine, la compagne du dieu Min dans le nome Panopolite était Aprit-Isis. Elle porte dans ce texte la légende complète que voici : [hiéroglyphes][1], ce qui tendrait à nous faire conclure qu'elle était *la mère* du dieu Pan-Min, tandis qu'Isis aurait été son épouse.

Quoi qu'il en soit, trois points essentiels sont à retenir au sujet de cette déesse :

1° Elle ne se confondait pas avec Isis, puisque sur la plupart des stèles où nous l'avons rencontrée, Isis était citée indépendamment d'elle. Du reste, on l'a vu, son nom véritable et primitif semble avoir été [hiéroglyphes] « Aprit », et ce n'est que par la suite qu'elle a été considérée comme une forme spéciale d'Isis : elle a subi une fusion analogue à celle d'Amon avec Râ, et sous le nom d'Aprit-Isis, elle devint à Isis, ce que Amon-Râ était devenu à Amon.

2° Comme caractère spécial le plus constant chez cette déesse, il faut noter la coiffure formée du disque solaire et des deux cornes de vache. Nous avons vu qu'elle est ainsi coiffée à Dendérah, ainsi que sur les deux premières stèles panopolitaines que nous avons citées. Or cette coiffure est celle de la déesse Hathor. Wilkinson, d'autre part, avait remarqué que cette déesse était léontocéphale, ce qui ferait plutôt songer à la déesse Sekhmet; mais les exemples d'Hathor léontocéphale ne sont pas rares, et la remarque de Wilkinson, loin d'être un obstacle à l'identification d'Aprit-Isis avec Hathor, ne peut que lui donner plus de poids. Aprit-Isis serait donc une forme locale de l'Hathor ou

[1] Dümichen, *Zur Geographie des Alten Ægyptens*, Tafel III, Nomos IX (Panopolites).

Vénus égyptienne, et il est à remarquer que la présence de cette Vénus est tout indiquée dans le panthéon du nome Panopolite, comme compagne du dieu Min ithyphallique qui symbolise, lui, la génération universelle. Aprit-Isis, considérée comme une forme spéciale de la divinité égyptienne de l'amour, complète à merveille ce que nous savions déjà de la conception générale dont le dieu Min est l'expression.

3° Cette déesse Aprit-Isis ne nous est connue que par des monuments de basse époque, saïte et gréco-romaine. Elle n'est jamais signalée dans les textes des sarcophages du Moyen empire qui ont été trouvés à Akhmim[1]. Les rares documents du Nouvel empire provenant de cette région n'en font pas davantage mention.

Il est regrettable que cette déesse panopolitaine ne nous soit connue que par des monuments aussi tardifs et que nous ne puissions avoir à son sujet les renseignements historiques précieux que nous avons sur Min. Son culte a-t-il pris naissance à Panopolis ou à Coptos, comme celui de Min, ou venait-il au contraire d'une autre localité ? A-t-elle eu, dès l'origine, ce caractère de déesse de l'amour, ou au contraire n'est-elle, sous cet aspect, qu'une forme dérivée de quelque autre divinité? Toutes questions auxquelles on ne saurait répondre pour l'instant, faute de documents assez anciens. En tout cas, notre opinion est, jusqu'à preuve du contraire, que cette déesse n'est qu'une apparition tardive dans le panthéon égyptien de la région panopolitaine[2], où elle a commencé par figurer aux côtés d'Isis, puis s'est identifiée avec elle, pour enfin la supplanter entièrement. Les documents d'Akhmim originaires de l'époque gréco-romaine ne mentionnent plus Isis, mais seulement Pan et Triphis, les dieux très grands.

Le Caire, mai 1904.

H. Gauthier.

[1] P. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel empire*, p. 1-40. — [2] Cependant le nom ancien de la ville d'Athribis-Crocodilopolis laisse quelque doute sur cette question.

NOTE

SUR UN MANUSCRIT DU FONDS TURC

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

PAR

M. GEORGES SALMON.

Les divers auteurs qui ont écrit sur l'histoire d'Égypte, tant en arabe qu'en turc, n'ont fait que copier Maḳrizi, Aboû-Maḥâsin ou As-Soyoûtî, qui eux-mêmes ont tiré leurs renseignements d'ouvrages plus anciens, tels que le *Kitâb Foutoûḥ Miṣr,* d'Ibn 'Abdal Ḥakam ou les écrits perdus d'Ibn Waṣîfchâh et d'Al-Kindî. Cependant les œuvres de ces historiens de troisième main nous sont encore précieuses, puisqu'elles nous donnent des extraits d'ouvrages disparus ou nous permettent de vérifier certains passages d'œuvres dont nous n'avons qu'un petit nombre de manuscrits. C'est pourquoi nous croyons utile de signaler une intéressante compilation inédite, en langue turque, qui porte le n° 173 du supplément turc de la Bibliothèque Nationale de Paris [1].

C'est un volume de 159 feuillets in-8°, en belle écriture nestalik très régulière, avec encadrement rouge et or. Cette copie date de 1153 de l'hégire (1740 J.-C.). Elle ne porte pas de titre, mais l'auteur se nomme Maḥmoud ibn Abd Allah ibn Mouḥammad al-Bagdâdhî. Nous ne savons rien sur lui, si ce n'est qu'il a dédié son travail, dit-il, au Grand Vizir 'Abd ar-Raḥmân Pacha, qui avait été gouverneur d'Égypte sous Mouḥammad IV (1651-1652).

Ce livre traite de l'Égypte, de ses merveilles et des princes qui l'ont gouvernée. L'auteur semble avoir suivi surtout le كتاب حسن المحاضرة d'As-Soyoûtî;

[1] Cf. Reinaud, *Catalogue du supplément turc*, p. 42.

il l'a continué jusqu'à son époque. Mais il a aussi mis à contribution Maḳrîzî et Aboû l-Maḥâsin ibn at-Tagribardî, sans les nommer. On y trouve de nombreuses citations d'Ibn 'Abd al-Ḥakam et d'Aboû 'Omar Mouḥammad ibn Yoûnous al-Kindî.

Maḥmoûd al-Bagdâdhî parle d'abord des prophètes qui sont venus en Égypte, مصره داخل اولان انبياء عظام بيانندهدر, fol. 18 v°; puis il donne un exposé des *Merveilles de l'Égypte*, مصرك عجايبى, fol. 20 v°. On sait quelle était la signification donnée à ce mot de merveilles, عجائب, par les Arabes[1]. Les deux chapitres suivants, sur les pyramides d'Égypte et sur la fondation d'Alexandrie[2], résument les légendes qui sont déjà consignées dans Maḳrîzî et dans Soyoûtî.

L'auteur raconte ensuite l'arrivée d''Amroû ibn al-'Aṣ en Égypte et à Alexandrie à l'époque d'ignorance, زمان جاهليتده عمرو بن العاص حلبتده مصر واسكندريه يه دخولى بيانندهدر, fol. 28 r°. Il donne le texte de la lettre du Prophète au Maḳauḳis et la réponse de ce dernier. Dans le chapitre sur la Conquête d'Égypte sous le Khalifat d''Omar ibn al-Khattâb et dans celui sur la conquête du Fayyoûm, il puise largement dans Ibn 'Abdal-Ḥakam.

Maḥmoûd al-Bagdâdhî donne ensuite la liste des compagnons du Prophète qui entrèrent les premiers en Égypte (fol. 43 v°), suivie de la liste des femmes saintes, des *Tâbi'*, تابعين, des traditionnistes, des *faḳîh* hanéfites, des *faḳîh* malékites, des imâms, des hommes pieux, des ascètes[3] et des grammairiens.

Puis il donne successivement la liste des émirs qui gouvernèrent l'Égypte au début de la conquête musulmane (81 v°), celle des Khalifes 'Obaïdites (89 v°), celles des Sultans Ayyoûbites (92 r°), des Khalifes 'Abbâsides d'Égypte (98 r°), des Sultans mamelouks (103 v°) et des Gouverneurs turcs (108 v°).

Au folio 124 r°, commence un exposé de l'Administration militaire où sont énumérés les différents grades de la hiérarchie et les charges honorifiques de la cour d'Égypte : le *Dawâdâr*, le *Ḥâdjib*, le *Djândâr*, le *Dâstâdâr*, le *Naḳîb al-Djaïch*, le *Kâtib as-Sirr*, le *Nâdhir al-Djaïch*, le *Nâdhir al-Khizâna*, le *Nâdir Bait al-Mâl*, le *Nâdhir al-Isṭabalât*, le *Djamdâr*, etc.

[1] Cf. la préface de l'*Abrégé des Merveilles* de M. Carra de Vaux, p. xi.

[2] مصرده اولى اهرامك بيانندهدر, fol. 23 r°; اسكندريه نك حسب بناسى, fol. 25 r°.

[3] On y trouve entre autres des notices intéressantes sur Dhoû an-Noûn, 'Omar ibn al-Fâriḍ et Al-Badawî.

Le chapitre suivant est le plus intéressant. Il donne une liste des mosquées et collèges du Caire, مصر وقاهره واقع اولان جوامع ومدارس بيانندهدر, fol. ١٢٥ r°. On y trouve une notice sur chacune des mosquées suivantes : ʿAmroû, Aḥmad ibn Ṭouloûn, Azhar, Al-Ḥâkim, Râchida, Miḳiâs, Aḳmar, Al-Afkhar, Aṣ-Ṣâliḥ, Adh-Dhâhir, sur les collèges Aṣ-Ṣaliḥyya, Kâmilyya, Nâṣiryya, Baïbarsyya, Sultan Ḥasan, Barḳoûḳyya, Mouayyadyya, sur le Bimaristân de Kalâoûn, les Khânḳâh, Sʿaîd as-Souʿadâ, Kauṣoun, Chaïkhoûya et sur le Ribât al-Athâr, (رباط الاثار).

Au folio ١٤٤ recto, l'auteur donne l'itinéraire des pèlerins de Miṣr à La Mecque, en indiquant le nombre de jours de marche pour chaque étape, مصر دن مكه مكرمه يه وارنجه طريق مسلوك بياننددهدر. Enfin il termine son livre en citant certaines particularités et étrangetés que racontent les anciens auteurs sur le Nil, ses différentes transformations, les animaux étranges que l'on y trouve et quelques autres curiosités d'Égypte. Ces pages sont visiblement une compilation de Soyoûṭî et de Maḳrîzî.

Le style de Maḥmoûd al-Bagdâdhi est simple et concis ; malgré l'abondance des matières traitées en si peu de pages, chacune d'elles reçoit un développement suffisant pour intéresser le lecteur. Si cet ouvrage offre peu de vues originales, il est cependant utile à consulter pour les citations d'ouvrages plus anciens que l'on y trouve disséminées.

G. Salmon.

UN PAPYRUS GREC

PÉTITION DES FERMIERS DE SOKNOPAIOU NÊSOS AU STRATÈGE

PAR

M. LÉON BARRY.

Ce document fait partie des collections de M. A. Cattaoui, du Caire, qui nous l'a très aimablement confié, et à qui je dois, tout d'abord, offrir mes remerciements. Notre directeur, M. Chassinat, a bien voulu me charger de le publier.

M. J. Nicole a donné, en 1894[1], sous le titre : *Requête adressée à un centurion par des fermiers égyptiens*, la transcription et le commentaire d'un papyrus de Soknopaiou Nêsos, déposé actuellement au Musée de Genève[2]. Il existait une autre requête, conçue, il est vrai, en des termes différents, mais, motivée par les mêmes faits, et adressée par les mêmes fermiers, la même année, le même mois, peut-être le même jour, au *stratège* de leur district. Cette seconde pétition, plus soignée, mieux présentée, mieux écrite, est celle que je publie aujourd'hui. Il n'y a rien là qui doive surprendre. Les papyrus qui, depuis une quinzaine d'années, nous sont venus du bourg actuel de Dimê[3], sont si nombreux, si précis, si bien datés, qu'on pourrait presque écrire une histoire au jour le jour des habitants de Soknopaiou Nêsos, sous la domination romaine[4].

Le papyrus, dont il s'agit ici, a 0 m. 335 mill. de largeur et 0 m. 215 mill. de hauteur. Il comprend, en tout, vingt-quatre lignes, dont dix-sept pour l'adresse, le nom des intéressés et la pétition proprement dite, en cursive droite et régulière; cinq, pour les signalements, en cursive penchée; deux, pour la date, en

[1] *Revue archéologique*, 1894, II, p. 34.

[2] J. Nicole, *Les papyrus de Genève*, n° 16.

[3] Les premières fouilles datent de 1887. Cf. Grenfell et Hunt, *Fayûm Towns*, Introd., II, p. 20.

[4] Cf. l'étude de C. Wessely : *Karanis und Soknopaiu Nesos, Studien zur Geschichte antiker Kultur und Personenverhältnisse*, Denkschriften d. Wiener Akad. Phil-hist. Klasse 47 (1902), n° IV.

cursive hâtive et irrégulière. Complet dans tous les sens, il est, à part quelques déchirures, quelques lettres à demi effacées, en excellent état. Les mêmes habitudes, les mêmes manies dans le détail des lettres et des liaisons se reconnaissent dans les vingt-deux premières lignes. Seules, les deux dernières, presque illisibles, témoignent d'une main différente. Elles ont dû être griffonnées par le scribe du stratège qui a daté et classé la requête.

La paléographie est celle des documents non littéraires de la fin du IIe siècle [1]. Je note seulement : les formes également employées de l'ε : ε et ɛ. Exemple : ερ|εωc = Ἐριέως — ποιειτοι = ποιεῖται; du κ : K et ĸ. Ex. : καί qui s'écrit ĸαι aussi bien que Kαι; enfin, dans les lignes finales, les formes bizarres de l'α : ɑ, du β : ɯ, du σ : ɔ; par exemple : Σεβαστίου s'écrit ρɯɔτου. On ne rencontre aucune espèce de ponctuation et tous les mots sont liés. Une petite interruption de l'écriture signale seulement le commencement d'une nouvelle phrase. Un trait oblique /, à la fin d'une ligne, signifie que le mot est coupé et fait suite à la ligne suivante.

Le texte, à part quelques iotacismes, une ou deux inattentions légères est très correct.

En voici la transcription [2] :

1. *Διονυσίω στρ(ατηγῷ) Ἀρσ(ινοΐτου) Ἡρακλ(είδου) μερίδ[ος]* [3]

2. *παρὰ Ἐριέως Στοτοήτεως πρεσβυτέρου καὶ Παβοῦτος [Π]αβοῦ[τ]ος μητρὸς Τετα[θ]ιος* [4] *ἀρχεφόδου καὶ Ἐριέω[ς] [Πα]κύσεως καὶ Ἀπύγχεως Ὡρίωνος καὶ Ἐσούρεως Πασυίτητος*

3. *καὶ Δημᾶ(τος) Δημᾶτος καὶ Ὀρσενούφεως Ἐριέ[ως] καὶ Πετ[ε]σούχου Σώτου καὶ Ὥρου μητρὸς Θαισᾶτος καὶ Σωτηρίχου ἀπάτορος μητρὸς Θερμούθεως καὶ Πκατος* [5] *Πεκύ-*

[1] Kenyon, *Palaeography of Greek Papyri*, p. 42.

[2] ( ) = addition, abréviation résolue, [ ] restitution d'une lacune; ⟨ ⟩ lettres à supprimer. [αβγ] restitution douteuse. Les points sont mis à la place des lettres que je renonce à deviner.

[3] Pap. στρ ϛ αρσ ηρακ.

[4] La lecture Τετα[θ]ιος est très probable. Je n'ai trouvé ce nom dans aucun des recueils que j'ai consultés ni dans Spiegelberg, *Ægypt. und Griech. Eigennamen*. Τετ-σαις serait plus séduisant.

[5] Πκας, nom inconnu. Lecture certaine, confirmée par la ligne 20.

4. σεως καὶ Πατῆτος Σαταβοῦτος καὶ Παβοῦτος Παβοῦτος καὶ Καννεῖτος Πατῆτος καὶ Σάτα(τος) Παβοῦτος καὶ Παςῖτος Σαταβοῦτος καὶ Πεκύσεως ψενήσιος καὶ Ἀπύγχεως Ἀπύγ-

5. χεως καὶ Ἀβοῦτος Σαταβοῦτος καὶ Π[ακύ]σεως Ἐριέως κ[αὶ] Πούσειτος Μ.λα... καὶ Πακύσεως Ματαιτος[1] καὶ Πακύσεως Ἀπύγχεως καὶ Μέλανος Πακύσεως καὶ Ἀει-

6. ετος Καν[ει]τος καὶ Ἀπύγχεως Σαραπίωνος τῶν ͞ϰϛ[2] καὶ τ[ῶ]ν λοιπῶν δημοσίων γεωργῶν κώμης Σοκνοπαίου νήσου. Οἱ κύριοι ἡμῶν θ(ε)ιότατοι καὶ ἀήτ᾽ τητοι

7. αὐτοκράτορες Σεουῆρος καὶ Ἀντωνεῖνος ἀνατείλαντες [ἐ]ν ἑα[υ]τῶν Αἰγύπτῳ μεθ᾽ ὧν πλείσ(τ)ων ἀγαθῶν ἐδωρήσαντο ἠθέλησαν καὶ τοὺς ἐν ἀλλοδαπῇ διατρίβοντας πάν-

8. τας κατιέναι εἰς τὴν ἴδιαν οἰκεῖαν ἐκ᾽ κόψαντες τὰ βιάια [καὶ ἄν]ομα καὶ[3] κατ(ὰ) τὰς ἱερὰς αὐτῶν ἐ(γ)[κελεύ]σεις[4] κατεισήλθομεν. Ἐχομένων οὖν ἡμῶν [τῇ] κατεργασίᾳ

9. τῇ ἀποκαλυφθείσῃ αἰγιαλῖτι γῇ ἕκασῖον[5] καθὸ δύναμις, Ὄρσευς τις ἀνὴρ βιάιος καὶ αὐθάδης τυ[γχάν]ων ἐπῆλθεν ἡμῖν σὺν ἀδελφοῖς αὐτοῦ τέτρασι κ[ω]λύων τὴν κα-

10. τεργασίαν καὶ κατασπορὰν ποιεῖσθαι καὶ ἐκφοβῶν ἡμᾶς ἵν᾽ [ἐκ το]ύ[το]υ κατὰ τὸ πρότερον εἰς τ[ὴν] ἀλλο[δ]απὴν φύγωμεν καὶ μόνοι ἀντιποιήσονται[6] [τ]ῆς γῆς· δηλοῦ-

11. μεν δέ σοι κύριε τὴν τούτων βίαν. Οὔτε γὰρ συνείσφοροι γ[ε]ίνονται τῶν κατὰ μῆνα γει[νο]μένων ἐν τῇ κώμῃ ἐπιμερισμῶν τε καὶ ἐπιβολῶν σι[τ]ικῶν τε καὶ ἀρ-

12. γυρικῶν τελ[εσμ]άτων· ἀλλὰ καὶ οὐσία ἐσῖιν ὑπὲρ ἧς κατ(ὰ) τὰς διαγρα[φὰς] [...ν] μόνοι ἡμεῖς δραχμὰς δισχειλίας τετρακοσίας καὶ μόνων τούτων τὰ τετράποδα πλεῖ-

[1] Ματαιτος, nom inconnu. Lecture très probable.

[2] Pap. τῶν [illegible] qui pourrait aussi bien se lire κε. Il y aurait alors erreur d'un nom. Remarquez que dans la liste des signalements Πακύσις Ἀπύγχεως est omis.

[3] Pap. κατε.

[4] συ[illegible]σεις.

[5] ἕκασῖον (sic); ἑκάσῖου semblerait plus correct.

[6] ἀντιποιήσονται est-ce une incorrection pour ἀντιποιήσωνται ou bien la phrase est-elle indépendante de ἵνα? De ce que ἐπῆλθεν est à l'aoriste j'inclinerais plutôt vers la première hypothèse.

13. σῖα ὄντα τὰς ἡ[μέρ]ας ποιεῖται. Καὶ οὐδεπώποτε ἐλιτο[υ]ρ[γῆσ]αν ἐ[πι]-φοβοῦντες τοὺς καταχρόνους κωμογραμματέως. Ὅθεν κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τὴν [ἐπὶ] σὲ καταφυ-

14. γὴν ποιούμεθα καὶ ἀξιοῦμεν, ἐάν σου τῇ τύχῃ δόξῃ κελεῦσαι ἀχθῆναι αὐτο[ὺς] ἐπὶ σ[ο]ῦ καὶ διακοῦσαι ἡμῶν πρὸς αὐτὸν πρὸς τὸ ἐκ τῆς σῆς βοηθείας ἐκδικηθέντες[1] δυνη-

15. θ[ῆναι] μὲν τῇ γῇ σχολάζειν καὶ ταῖς ἐπιβα[λ]λούσαις ἡμε[ῖν] χρείαις προσκαρτερεῖν τον δὲ Ὀρσεα καὶ τοὺς ἀδελφ[ο]ὺς συνεισφορὰς εἶναι τοῖς δημοσίοις τελέσμασι καὶ

16. λιτ[ο]υργεῖν τ[ὰς] ἁρμοζούσας αὐτοῖς λιτουργίας καὶ ἔχ[εσθαι] [ἐξ] ἴσου [ἡ]μᾶς πάντας τῆς σπορᾶς τῆς ἀποκαλυφ(θ)είσης γῆς ἵν' ὦμεν ἐν τῇ ἰδίᾳ συμμένοντες τῇ τύχῃ σου

17. εὐχαριστεῖν. Διευτύχει

18. Ἐριεὺς [ὡ]ς (ἐτῶν) κη οὐλ(ὴ) καρπῷ δεξιῷ[2]· Παβοῦς ὡς (ἐτῶν) λε οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) δεξιῷ· Ἐριεὺς ὡς (ἐτῶν) ξβ οὐλ(ὴ) ὑπὸ γόνυ δεξιόν· Ἀπύγχις ὡς (ἐτῶν) μβ οὐλ(ὴ) μετώ(πῳ) ἐξ ἀριστερῶν· Ἐσοῦρις ὡς (ἐτῶν) μ οὐλ(ὴ) ῥιν(ὶ) ἐξ μέση·

19. Δημᾶς ὡς (ἐτῶν) λη οὐλ(ὴ) καρ(πῷ) ἀριστερῷ· Ὀρσενοῦφις ὡς (ἐτῶν) λ οὐλ(ὴ) ὀφρὺ ἐξ ἀριστ(ερῶν)· Π[ε]τ[ε]σοῦχο[ς] ὡς (ἐτῶν) λ οὐλ(ὴ) μετώπῳ ἐκ δεξιῶν· Ὧρος ὡς [ἐτῶν] ξ ἄσημος· Σωτήριχος ὡς (ἐτῶν) πγ οὐλ(ὴ) γαστροκ(νημίᾳ) δεξιᾷ.

20. Πκᾶς ὡς (ἐτῶν) μγ οὐλ(ὴ) μετώπῳ ἐκ δεξιῶν· Πατῆς ὡς (ἐτῶν] μβ οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) δεξιῷ· Παβοῦς ὡς (ἐτῶν) ξδ οὐλ(ὴ) μετώπῳ ἐξ ἀριστ(ερῶν)· Καννεῖς ὡς (ἐτῶν) κ οὐλ(ὴ) μετώ(πῳ) (ἐξ) ἀριστ(ερῶν)· Σώτας ὡς (ἐτῶν) κη οὐλ(ὴ) ὀφρὺ ἐξ

21. δεξιᾷ· Πaεῖς ὡς (ἐτῶν) ν οὐλ(ὴ) δακτύλω χειρὸς ἀριστερ(ᾶς)· Πακῦσις ὡς (ἐτῶν) κε [ἄσημος]· Ἀπύγχις ὡς (ἐτῶν) νη οὐλ(ὴ) βήματι ποδὸς δεξιοῦ· Ἀβοῦς ὡς (ἐτῶν) μ οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) ἀριστ(ερῷ)· Πακῦσις

22. ὡς (ἐτῶν) λε οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) ἀριστ(ερῷ)· Πουσις ὡς (ἐτῶν) ν οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) Πακῦ[σις] ὡς (ἐτῶν) με οὐλ(ὴ) ἀστραγάλῳ ποδὸς ἀριστεροῦ· Μέλας ὡς (ἐτῶν) κη οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) ἀριστ(ερῷ)· Ἀπύγχις ὡς (ἐτῶν) κε οὐλ(ὴ) ἀντικ(νημίῳ) δεξιῷ

[1] ἐκδικηθέντες (sic) pour ἐκδικηθέντας. — [2] Pap. ερευς ως ου καρπω δεξιω. Παβους ως ου, etc.

23. L ις ΥΜ Λουκίου Σεπτιμίου Σεουήρου Ε[ὐσεβοῦς] Περτίνακος καὶ Μάρκου Αὐρηλίου Ἀντω(νείνου) Εὐσεβοῦς Σεβαστῶν καὶ Πουβλίου
24. Σεπτιμίου Γέτα Καίσαρος Σεβαστοῦ. Φα[ωφὶ] . . .

TRADUCTION.

A Dionysios, stratège du nome Arsinoïte, district Héraclide.

«De la part d'Erieus, fils de Stotoétis, *presbytre;* de Pabous, fils de Pabous et de Tetathis, *archéphode;* d'Erieus..., etc. — (Suivent les noms des vingt-six fermiers) — de la part de ces vingt-six et des autres fermiers du domaine public, du bourg de Soknopaiou Nêsos.

«Nos maîtres divins et invincibles, les monarques Sevère et Antonin, quand ils sont apparus dans leur Égypte, outre les biens très nombreux qu'ils nous ont octroyés, voulurent encore que tous ceux qui vivaient hors de chez eux rentrassent dans leur propriété privée, et coupèrent court aux violences et aux injustices. Suivant leurs augustes prescriptions, nous sommes revenus. Or, comme nous étions à cultiver la terre qui était à découvert[1] sur les bords du lac, chacun selon son possible, un certain Orseus, homme violent et présomptueux, est arrivé, un jour, sur nous, avec ses quatre frères. Il nous empêche de faire la culture et les semailles; il nous effraie, pour que nous nous enfuyions, hors de chez nous, comme auparavant, et qu'à eux seuls ils s'arrogent la terre. Mais, nous te signalons, maître, la violence de ces gens. Ils ne contribuent pas aux impôts qui sont levés, chaque mois, dans le village : impôts personnels ou extraordinaires, en blé ou en argent. En outre, leur fortune est plus élevée que ne l'indiquent les registres; tandis que nous gagnons deux mille quatre cents drachmes, leurs bestiaux, très nombreux, leur rapportent environ cinquante mines. Et jamais, ils ne se sont acquittés des services publics; ils terrorisent les agents du scribe du village. C'est pourquoi, nous sommes forcés d'avoir recours à toi, et nous demandons, si bon te semble, que tu les

[1] ἀποκαλυφθείσης, la terre que les eaux de l'inondation venaient de laisser à découvert. On la retourne légèrement avant de l'ensemencer.

fasses amener devant toi et que tu écoutes tous nos griefs contre eux, afin que, ayant, par ton secours, obtenu justice, nous puissions, nous, donner notre temps à la terre et aux charges qui nous incombent, que cet Orseus et ses frères contribuent aux impôts publics, s'acquittent des services qui leur sont appropriés et que nous ayons tous une part égale à l'ensemencement de la terre qui est à découvert : ainsi, demeurant dans notre propriété, nous serons reconnaissants à ta Fortune. — Sois toujours heureux. »

Erieus, environ vingt-huit ans, cicatrice au poignet droit. Pabous, environ trente-cinq ans, cicatrice à la jambe droite. Erieus, environ soixante-deux ans, cicatrice sous le genou droit. Apynkis, environ quarante-deux ans, cicatrice au front, du côté gauche. Esouris, environ quarante ans, cicatrice au milieu du nez. Demas, environ trente-huit ans, cicatrice au poignet gauche. Orsenouphis, environ trente ans, cicatrice aux sourcils, du côté gauche. Petesouchos, environ trente ans, cicatrice au front, du côté droit. Hôros, environ soixante ans, pas de signe. Soterichos, environ quatre-vingt-trois ans (?) cicatrice au mollet droit. Peas, environ quarante-trois ans, cicatrice au front, du côté droit. Patès, environ quarante-deux ans, cicatrice au mollet droit. Pabous, environ soixante-quatre ans, cicatrice au front du côté gauche. Sôtas, environ vingt-huit ans, cicatrice aux sourcils du côté droit. Pacis, environ quarante ans, cicatrice à un doigt de la main gauche. Paktsis, environ vingt-cinq ans, pas de signe. Apynkis, environ cinquante-huit ans, cicatrice au coup du pied droit. Abous, environ quarante ans, cicatrice au mollet gauche. Pousis, environ cinquante ans, cicatrice au mollet. Paktsis, environ quarante-cinq ans, cicatrice à la cheville du pied gauche. Melas, environ vingt-huit ans, cicatrice au mollet gauche. Apynkis, environ vingt-cinq ans, cicatrice au mollet droit.

La seizième année de L. Septimius Severus Pius Pertinax Augustus, et de M. Aurelius Antoninus Pius Augustus, et de P. Septimius Geta Cæsar Augustus.

M. J. Nicole trouvera bon, je pense, afin que l'on puisse immédiatement rapprocher les deux requêtes, que je reproduise ici le texte qu'il a publié.

Première colonne.

Ιουλιωι ιουλιανωι (εκατονταρχῃ) ρχ(ωι)

1. π[αρα] ερια[υ]τος σιοτοιτεως λαξου[1] και παβουκατος παβουτος και εριεως παχυτεως

[1] Entre σιοτοιτεως et λαξου il est possible que le copiste ait omis un nom propre précédé de και. (*Note de Nicole.*)

2. *κα[ι απυ]γχεως ωριωνος και εσουρεως πασυιτητος και δημα δημα και ορσενουφεως*

3. . . . . . *ω[ς] και πετεσουχου σωτου και αιρου [απατορος] μητρος Θαισατος και σωτηριχου απατορος μητρος*

4. *Θα[ησ]εως και τειχα πακυσεως και πατητος σαταβουτος και παβουτος παβουτος και καννι-*

5. *το[ς] απιτος και σωστου παβουτος και παιτος σαταβουτος και πακυσεως ψεννησιος*

6. *κα[ι απ]υγχεως απυγχεως και αβουτος σαταβουτος και πακυσεως εριεως και πουσι-*

7. *μα παι[τ]ος και πακυσεως απυγχεως και σαταβουτος πακυσεως και αειτος καν-*

8. *νη[τος] και μελανος αρηυτος παντων απο κωμης σοκνοπαιου νησου της ηρα-*

9. *κλειδου μεριδος [δ]εησιν σοι προσφερομεν κυριε χρηζουσαν της σης ενδι-*

10. *[κιας] ητις εχει τον τροπον τουτον εστιν παρ ημιν αιγιαλος αναγραφομε-*

11. *[νος] εις την ημετεραν κωμην ον* (*sic* pour *ὤν*) *εν πλεισταις αρουραις και οποταν η τοι-*

12. *α[υ]τη γη αποκαλυ[πτη] μισθουται*[1] *και σπειρεται κατα την συνηθεια[ν] [ε]κφορι-*

13. *ο[υ] κατ αρουραν και τουτο μετρειται τω ιερωτατω ταμειω και δια αυτο*

14. *τ[ο]υτο μερος παντα τα υποστελλοντα τη κωμη παμπολλα οντα απο-*

15. *δ[ι]δοται ενεκ[α του] μη εχιν* (*sic* pour *ἔχειν*) *την κωμην μητε ιδι[ω]τικην*

16. *μητε βασ[ιλ]ικην μηδε αλλην ειδεαν αλλα υπερ τ[ου] παντας*

17. *δ[υ]νηθηναι ε[ν τ]η ιδια συμμενιν* (*sic* pour *συμμένειν*) *μαλιστα του λαμπροτατου*

Deuxième colonne.

1. *ηγεμονος σουβατιανω* (*sic*) *ακυλα κελευσαντος παν-*

2. *τας τους απο ξενης οντας κατισελθειν* (*sic* pour *κατεισελθειν*) *εις την ιδιαν*

[1] Cette phrase que M. Nicole a si bien élucidée et commentée, complète heureusement le papyrus Cattaoui. Nous savons quels sont les droits des fermiers sur le terrain en litige. Ils en ont loué un aroure chacun et la ferme en nature qu'ils versent au trésor du bourg devient un fond de réserve pour les dépenses publiques.

3. εχομενους των συνηθων εργων ε[πει ου]ν ορσ[ε]ν[ου]φις
4. σιστοητιως και τοι (sic) τουτου αδελφοι οντες τον αριθμον
5. πεντε επηλθαν ημιν κωλυοντες του μη σπειρειν την
6. τοιαυτην γην αναγκαιως επιδιδομεν αξιουντες
7. εαν σοι δοξη κελευσαι αυτους αχθηναι επι σε λογον
8. αποδωσοντας περι τουτου   Διευτυχει

L ις'   φαωφι ιδ'.

TRADUCTION.

A Julius Julianus, centurion.

«De la part d'Erieus fils de Stotoetis, fils de Laxus(?); de Pabucas, fils de Pabus; d'Eriée, fils de Pacysis; d'Apynchis, fils d'Horion; d'Esuris, fils de Pavitès; de Demas, fils de Demas; d'Orsénouphis, fils de X; de Petesuchos, fils de Sotos; de Horus (fils naturel) de Thésas sa mère; de Tycas, fils de Pacysis; de Patès, fils de Satabus; de Pabus, fils de Pabus; de Cannis, fils d'Apis; de Sostos, fils de Pabus; de Païs, fils de Satabus; de Pacysis, fils de Psennésis; d'Apynkis, fils d'Apynkis; d'Abus, fils de Satabus; de Pacysis, fils d'Eriée; de Pousimas, fils de Païs; de Pacysis, fils d'Apynkis; de Satabus, fils de Pacysis; d'Aïs, fils de Cannis; de Melas, fils d'Aréys, tous du bourg de Soknopeonèse, région d'Héraclide.

«Nous te présentons, Seigneur, une requête qui fait appel à ton équité et qui est ainsi conçue : Il y a chez nous, au bord du fleuve, un terrain porté au cadastre de notre bourg et contenant un très grand nombre d'aroures. Quand les eaux le laissent à découvert, on l'afferme et on l'ensemence, par lots d'un aroure chacun, suivant la coutume, contre une dîme en nature, que l'on prélève pour le compte du trésor très sacré. C'est avec cette redevance, que l'on solde les frais très considérables qui sont à la charge du bourg afin que nulle créance impériale, privée ou autre, ne pèse sur le bourg et que ses ressortissants puissent tous y rester à demeure; d'autant que le très illustre préfet Subatianus Aquila, a ordonné que tous les individus qui n'habitent pas leur lieu d'origine aient à y retourner pour s'y livrer à leurs travaux ordinaires. Puis donc que les cinq fils de Stotoetis, Orsenouphis, et ses frères, sont venus nous empêcher

d'ensemencer ledit terrain, nous nous voyons forcés de t'adresser cette requête, en te demandant de bien vouloir ordonner qu'ils soient amenés devant toi pour rendre compte de leur conduite. — Sois heureux.»

An 16, le 14 Phaophi[1].

En comparant les deux requêtes, on est d'abord frappé par leurs analogies. De part et d'autre, ce sont vingt-cinq ou vingt-six fermiers de Soknopéos Nèsos[2]. Vingt d'entre eux ont des noms identiques; les noms des cinq autres ont tant de ressemblances, qu'on peut croire à une confusion. Ils se plaignent, ici et là, de la même violence. Un agresseur et ses quatre frères ont voulu les empêcher de faire les semailles et s'approprier leurs champs. Ils demandent, ici au stratège, là au centurion, de traduire les coupables devant eux. Enfin, les pétitions sont datées de la même année et du même mois. Une déchirure a fait disparaître le quantième du mois, dans le papyrus C; mais un intervalle de quelques jours peut aisément s'expliquer. Il semble bien que ce soient là deux requêtes de teneurs équivalentes, adressées, l'une à l'autorité militaire, l'autre à l'autorité civile, soit dans l'espoir d'obtenir plus sûrement justice, soit parce que l'une de ces autorités avait décliné sa compétence ou tardé d'agir.

On pourra soulever quelques difficultés. La plus grave n'est pas la différence de noms entre cinq des pétitionnaires. Car, outre que Εριε[υ]τος σΊοτοπτεως peut bien être Εριέως Στοτοήτεως que πaβουκατος παβουτος et τειχα παχυσεως ressemblent fort à παβοῦτος παβοῦτος et à πκατος παχυσεως, que Σωσΐου παβουτος n'est pas si éloigné de Σώτατος Παβοῦτος[3], il serait fort naturel que quelques-uns des autres fermiers τῶν λοιπῶν γεωργῶν qui ne s'étaient

[1] Grâce au nom du préfet Aquila dont parle Eusèbe (*H. E.*, VI, 3, 5) et qui est mentionné sur la stèle de Syène conservée au Louvre (cf. Labus, *Di un' epigr. lat.*, Milan, 1826. Letronne, *Inscriptions d'Égypte*, I, p. 446. *C. I. L.*, III, n° 75). M. Nicole n'a pas de peine à donner la date exacte de ce document : 11 octobre 207 et en même temps le nom de Subatianus dont Labus et Letronne avaient fait : sub Atiano.

[2] Vingt-cinq dans le papyrus Nicole et dans la deuxième liste du papyrus Cattaoui, vingt-six dans la première liste du papyrus Cattaoui.

[3] Autres différences. La mère de Σωτηρίχου ἀπάτορος est dans N. Θα[ησ]ις et dans C. Θερμούθις; *lig. 4* : pap. N. Καννιτο[ς] απιτος; pap. C. Καννῶτος Πατῆτος. *Lig. 5* : pap. N. Πουσιμα πα[τ]ος; pap. C. Πουσῖτος Μ. λε ... *Lig. 5 et 6* : Παχύσεως Ματαιτος Μέλανος Παχύσεως et Απύγχεως Σαραπίωνος ne se retrouvent pas dans pap. N. Ces noms sont remplacés par σαταβουτος παχυσεως et par μελανος αρυυτος.

pas nommés dans l'une des deux pétitions se soient mis en avant dans la seconde. Ces quelques substitutions ne suffiraient pas à infirmer la similitude des vingt autres noms. En vérité, la seule difficulté sérieuse est que l'individu d'où vient la vexation n'est pas nommé d'une manière identique dans l'une et l'autre pièce. Dans le papyrus de Genève, M. Nicole a lu Ορσ[ε]ν[ου]φις σιτο-πτεως καὶ τοι (*sic*) τουτου αδελφοι οντες τον αριθμον πεντε. Dans le papyrus Cattaoui on lit sans aucune hésitation Ὄρσευς τις ἀνὴρ βίαιος, etc... σὺν ἀδελφοῖς αὐτοῦ τέτρασι. On pourrait être tenté de modifier la restitution de M. Nicole et de proposer Ορσ[ευς τ]ις pour Ορσ[ε]ν[ου]φις. Je préfère me fier à son autorité et croire, ce que je tâcherai, plus loin, de rendre vraisemblable, que la pétition au stratège a précédé la requête au centurion, qu'elle a été envoyée immédiatement après l'acte de violence, à un moment où l'on ne connaissait pas la parenté de l'agresseur et où l'on n'avait entendu son nom que vaguement : Ὄρσευς τις[1]. Ce qu'il me semble impossible de soutenir, c'est qu'il y ait eu, à quelques jours d'intervalle, au même endroit (αἰγιαλός, αἰγιλῖτι) deux agresseurs, dont les noms se ressemblent si fort, qui aient, tous les deux, quatre frères et qui aient provoqué chacun une requête à une autorité différente.

Pour un même fait, on a donc invoqué, parallèlement, l'autorité du stratège et celle du centurion. Les deux requêtes ont-elles été rédigées par le même scribe? On ne saurait le nier ou l'admettre sans avoir comparé les écritures dans les deux papyrus[2]. En tout cas, la façon dont la plainte est présentée, diffère sensiblement d'une pièce à l'autre. Dans l'une, celle qui est adressée au stratège, il n'est question que de l'acte de violence, de ses circonstances aggravantes, et des mesures que la partie lésée est en droit d'attendre — le tout soigneusement écrit, presque sans une incorrection, en périodes un peu solennelles, qui ne manquent pas, par instants, de sobriété ni de vigueur. Dans l'autre, il n'est parlé de l'agression qu'à la dernière phrase et comme d'un fait déjà connu, que l'on se contente de rappeler. De longs préambules y conduisent, qui établissent tous les avantages que le bourg retire de ses champs commu-

[1] De pareilles confusions de nom peuvent se rencontrer jusque dans le même papyrus. Dans Grenfell et Hunt, *Fayûm Towns*, XI, 6, 28, τον Θεωνα et Θεωνίδου désignent le même individu. Cf. *Ox. Pap.*, 222, l. 44.

[2] Le papyrus N. a deux colonnes. Le papyrus C. n'en a qu'une qui couvre tout le papyrus. M. Nicole parle d'une «onciale évoluant vers la cursive, large et régulière». Ce seraient assez les caractères de l'écriture du papyrus C.

naux. La forme est sèche, peu soignée — les incorrections sont plus nombreuses. M. Nicole, en étudiant la pétition au centurion, n'a pas songé qu'on ait pu s'adresser en même temps au stratège. Il voit, dans ce recours unique à l'autorité militaire, un témoignage de plus sur la faiblesse de l'administration civile qui date de cette époque et va s'accentuant de règne en règne. «Les troubles, dit-il, qui avaient agité si souvent l'Égypte aux temps des Antonins... accoutumèrent les habitants de la province à compter de moins en moins sur l'intervention des magistrats non armés de l'épée».

Le document publié aujourd'hui semble infirmer cette opinion. Il montre qu'en cas de sévices on s'adresse encore à l'autorité civile, et qu'on lui demande, comme au chef militaire [1], l'assignation immédiate de l'offenseur : ἀξιοῦμεν... κελεῦσαι ἀχθῆναι αὐτόν ἐπὶ σου. Toutefois, il ne suffit pas à prouver qu'on eût en elle la même confiance qu'en l'autorité militaire, ni surtout qu'on eût avec elle des rapports aussi suivis. Bien au contraire, la façon dont la requête au centurion est rédigée [2], semble témoigner des rapports plus fréquents; on voit tout au moins, qu'il a déjà été informé de l'affaire, s'il n'a pas encore pris les mesures nécessaires.

Voici, vraisemblablement, comment les choses ont pu se passer. L'agression a dû se produire dès les premiers jours de Phaophi — sitôt après que les fermiers ont eu pris possession de leur lot d'où les eaux de l'inondation s'étaient retirées. Il y a eu, nécessairement, des querelles, des troubles, et le centurion en a été informé. Puis, les fermiers, forts de leurs droits, se sont réunis chez le scribe du village [3]. Ils ont délibéré. La question était délicate. S'il ne se fut agi que d'un vulgaire brigandage, le centurion et ses troupes, auxquels on s'adressait si souvent, auraient suffi à le réprimer, mais, si on ne savait pas bien exactement le nom des agresseurs on savait qu'ils étaient riches, plus riches à eux cinq que tous les pétitionnaires réunis, que leurs bestiaux seuls étaient pour eux une source d'énormes revenus. Ils étaient puissants et assez redoutés des

[1] Souvent, en effet, on ne demandait au stratège que de recevoir la plainte et de la classer (ἐν κατακωρισμῷ ἀξιοῦμεν παρά σοι μένειν. *B. G. U.*, 2, 35, 45, 46, 72, 242.

[2] On donne au centurion comme au stratège le même titre honorifique κύριε, mais on n'emploie avec lui ni périphrase ni précautions oratoires. Enfin la forme de la phrase Ἐπει ουν ορσετουφις etc., paraît bien indiquer que l'agression est déjà connue du centurion.

[3] Nous savons que le κωμογραμματεύς était chargé de recueillir les plaintes et de les transmettre à qui de droit.

fonctionnaires inférieurs, pour échapper aux impôts et aux services publics. On ne pouvait pas condamner de tels gens, sans procédure. Il fallait les interroger et régler leur situation administrative. C'était l'affaire du stratège. D'où la pétition collective à Dionysios où l'affaire est exposée, tout au long, avec d'amples et respectueuses formules. On attendit quelques jours. Mais on dut s'apercevoir bien vite qu'il y avait de forts inconvénients à attendre. On se dit que le centurion pourrait peut-être faire une instruction préalable et même efficace — qui sait même si le stratège n'avait pas déjà renvoyé les plaignants à sa juridiction? On s'adressa à lui; il connaissait l'affaire; on lui en rappela, avant tout l'intérêt économique et politique.

On a pu voir les rapports entre les deux requêtes. Il nous reste à examiner plus spécialement la requête au stratège.

Rien à dire sur la date. Le mois, l'année et le nom des empereurs sont indiqués. Le quantième du mois a été emporté par une déchirure du papyrus. On lit Phaophi ... de l'an 16 de Septime Sévère c'est-à-dire, septembre-octobre 207[1] et, si ce qui est dit plus haut est exact, entre le 1er et le 10 octobre.

Ligne 1. Le stratège[2] Dionysios nous est connu. Il fut stratège du district Héraclide[3] entre 206 et 209. Les papyrus du Musée de Berlin, *B. G. U.*, 652 ann. p. c. 10 novembre 207. *B. G. U.*, 392, 639, 653, ann. p. c. 207-208 sont des listes mensuelles de contribuables (*διασΐολὴ εἰσπράξεως τῶν διαγεγραμμένων ἐπὶ τὴν δημοσίαν τράπεζαν ..... κατ' ἄνδρα τῶν διαγεγραμμένων ἡμεῖν εἰς ἀρίθμησιν μηνὸς Φαμενὼθ τοῦ ἐνεσΐῶτος*) à lui adressées par les *πράκτορες ἀργυρικοί* du village.

Lignes 2 et seq. Nous retrouvons, naturellement, presque tous les noms des pétitionnaires dans ces listes d'impôts[4]. Ils sont inscrits, avec, en face de leur

[1] L'année qui commence le 29 août (1er *Thot*) 193 est comptée, dans les documents, comme la *deuxième* année de Septime-Sevère. Cf. Wilcken, *Griech-Ost*, p. 804.

[2] Sur la fonction du stratège, Cf. Milne, *Hist. of Egyp. und Rom. Rule*, p. 5. Wilcken, *Hermès*, XXVII, p. 287 ff.

[3] Pour la division du nome Arsinoïte (Fayoum) en trois districts. Cf. Grenfell-Hunt, *Fay. T.*, Introduction, 1 et la carte à la fin du volume.

[4] Βαβοῦς Πακοῦτος, *B. G. U.*, 630, 16. Ἐρι-εὺς Πακύσεως, 630, IV, 11. Ἀπύγχις Ὡρίωνος, 392, 24 ζ 16. Δημᾶς Δημᾶτος, 630, 41. Ὀρσε-νοῦφις ζ 16 Ἐριέως, 639, II, 24, ζ 8. Πετσονῦχος

nom, le nombre de drachmes qu'ils payaient, chaque mois, pour leur quote personnelle. Le chiffre le plus commun est ζ ιγ : 13 drachmes; il va jusqu'à 16. D'autres listes, de la même provenance et de la même date[1], ne portent pas de chiffres en regard des noms. Ce devait être de simples feuilles de recensement. Sur ces vingt-six pétitionnaires, deux occupent des fonctions publiques dans leur village. L'un est *presbytre*, l'autre *archéphode*. Ces fonctions étaient au sens propre du mot des charges. Elles paraissent avoir été gratuites et n'entraînaient pas même l'exemption d'impôts[2]. Elles étaient supportées, à tour de rôle, par les habitants du bourg. Les devoirs de l'archéphode semblent concerner le maintien de l'ordre[3]. Ils étaient un ou deux, dans chaque village, et subordonnés à l'*eirenarche* du nome. Les devoirs du *presbytre* sont moins bien élucidés[4]. Ce ne sont pas nécessairement des «anciens», puisque Erieus a 28 ans. Ils devaient exercer une surveillance générale sur le village. A la fois maires, juges de paix, préposés au cadastre, aux impôts, ils prenaient l'initiative des requêtes, des ventes, des emprunts publics. L'administration romaine représentée dans le bourg par le *κωμογραμματεύς* les rendait, semble-t-il, responsables de tout.

Ligne 6. Le reste des plaignants invoquent leur qualité de *δημόσιοι γεωργοί*. Cette expression se rencontre très fréquemment dans les papyrus. Grenfell-Hunt[5] traduisent *cultivators of imperial domain land*. De même Wilcken[6] donne *δημόσιοι γεωργοί* comme un équivalent de *βασιλικοὶ γεωργοί*. Il est vrai que l'Égypte tout entière était encore considérée comme le domaine privé de l'em-

Σώτου, 392, 38, ζ ιϛ. Κάππειτος Πατῆτος, 639, 11, ζ ιϛ. Σώτας Παβοῦτος, 630, 24; 392, 43 ζ ιϛ. Παῆς Σαταβοῦτος, 630, 1. Ἀπύγχις Ἀπύγχεως, 630, II, 22; 639, I, 16 ζ ιϛ; 639, II, 27 ζ ιϛ. Ἀβοῦς Σαταβοῦτος, 639, I, 37 ζ ιϛ; 392, 14 ζ ιϛ. Παχόσις Ἐριέως, 639, II, 5 ζ ιϛ. Παχόσις Ἀπύγχεως, 630, 39, 639, 10.

[1] *B. G. U.*, 630.

[2] Le papyrus du British Museum, 199 porte bien en face des noms du πρεσβυτέρου et de l'ἀρχεφόδου les sommes de 800 et 600 drachmes. Mais rien ne prouve que ce soit là un traitement qui, vu l'époque et la fonction serait considérable. Je crois bien plutôt que c'est un rapport sur la fortune de ces fonctionnaires qui devaient apporter en garantie une certaine somme. Cf. *B. G. U.*, 6.

[3] *B. G. U.*, 6, 147, 148, 321, 374, 375, 376, *G. G. P.* (Grenfell-Hunt, *Greek Papyri*), II, 43, 66. Pap. Brit. M., 199. Grenf.-Hunt, *Ox. Pap.*, I, 69, 80.

[4] Cf. Milne, *loc. cit.*, p. 7. Kenyon, *Pap. in Brit. Mus.*, II, p. 158. Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nesos*. Hasschildt, Πρεσβύτεροι *in Ægypt. Zeit. f. d. Neutestam. Wissensch.*, 1903, 3, p. 235.

[5] *Fay. T.*, LXXXVI.

[6] *Griech. Ostraka*, t. I, p. 646 et note; p. 701.

pereur et les pétitionnaires ne négligent pas, une ligne plus bas, de le rappeler (*ἐν ἑαυτῶν Αἰγύπτῳ*). Mais, par suite de cessions ou de ventes partielles, ce titre de propriété n'était plus partout effectif. Autrefois, au Ier siècle, le domaine même (*αἰγιαλός*) dont il s'agit ici était proprement terre impériale [1]. C'était au scribe royal du nome que l'on s'adressait pour en avoir la location. Maintenant, d'après ce qui est dit dans le papyrus de Nicole, il appartient au bourg; le revenu en est versé dans la caisse de la commune et lui permet de ne faire aucun emprunt sur les fonds de l'empire. C'est pourquoi, je crois être plus exact en conservant à *δημόσιοι* son sens indéterminé et en traduisant «les fermiers du domaine public».

Ligne 7. *Σεουῆρος και Ἀντωνεῖνος.* Septime Sévère et son fils Caracalla, associé à l'empire. Il n'est pas ici question de Géta qui sera nommé plus bas, pour dater la requête. Nous savons par Dion Cassius [2] et par l'*Historia Augusta* [3], que Septime Sévère vint en Égypte en 196. Caracalla, qui y vint après la mort de son père en 215, l'avait probablement accompagné à son premier voyage. — L'expression *ἀνατείλαντες* est une flatterie; elle se dit du lever des astres, des apparitions divines. — *Μεθ' ὧν πλείστων ἀγαθῶν ἐδωρήσαντο.* Nous savons [4] que Sévère octroya de nombreux privilèges à Alexandrie, qu'il lui accorda, ainsi qu'à Ptolemaïs et à plusieurs autres cités égyptiennes, le droit d'avoir un conseil municipal.

Lignes 7-8. *ἠθέλησαν καὶ...* etc. L'émigration était fréquente chez les paysans égyptiens. C'était un moyen d'échapper à la disette, aux impôts, aux services publics trop lourds. A tous les points de vue, l'intérêt du pouvoir était de les ramener dans leurs champs [5]. Aussi les préfets d'Égypte s'y étaient-ils employés de longue date [6]. Il est possible que Septime Sévère s'en soit

[1] *B. G. U.*, 640.

[2] LI, 17; LXXV, 31.

[3] Severus, 17. Nam et Memphim et Memnonem et pyramides et labyrintum diligenter inspexit.

[4] Dion Cassius, *loc. cit.*, cf. Mommsen, *Hist. rom.*, trad. par Cagnat et Toutain, XI, p. 159.

[5] Cf. le commentaire de M. Nicole.

[6] *B. G. U.*, 15, 9; 11, 372. Ce dernier document est très instructif. C'est un rapport du préfet Marcus Sempronius Liberalis (154-156) à l'empereur Antonin le Pieux. Il l'informe de l'émigration et lui en donne les principales causes : *τοὺς μὲν διὰ τὴν γενομένην δυσχέρειαν..... ἑτέρους δὲ λειτουργίας τινὰς [πεφευγότας] διὰ τὴν τότε περὶ αὐτοὺς ἀσθένειαν...* Il pense que tous ces gens reviendront grâce à la bonne récolte et à la sollicitude du prince.

préoccupé. En tout cas, c'était moins un avantage octroyé qu'une bonne mesure administrative et financière. Dans le papyrus de Genève, le mérite en est attribué au «très illustre préfet Subatianus» et M. Nicole fait justement remarquer que son successeur eut bientôt à revenir sur la même mesure[1].

Ligne 9. ἀποκαλυφθείσῃ αἰγιαλῖτι γῇ. M. Nicole traduit αἰγιαλος, par «le territoire qui est *sur le bord du fleuve*». Soknopaiou Nêsos étant situé sur les bords du lac Mœris, le Birket el Karûn actuel[2], qui demeurait après le retrait annuel des eaux, il semble plus exact de traduire : *sur les bords du lac.*

Ligne 11. τῶν κατὰ μῆνα γεινομένων. On voit que les différents impôts étaient recueillis chaque mois[3]. Il ne semble pas qu'on ait à hésiter sur le sens des mots qui désignent ces divers impôts mensuels; τελέσματα ἀργυρικά sont les impôts en espèces; σιτικά[4] les impôts en nature, l'*annona*; ἐπιμερισμοί sont les quotes personnelles; ἐπιβολαί[5], les taxes extraordinaires. Ἐπιμερισμός employé ainsi, absolument, est assez rare. On ne le rencontre que deux fois dans *B. G. U.*, 807, 842; ἐπιμερίζειν, 381. Dans Grenfell-Hunt, *Fayûm Towns*, LIII, 5; LIV, 5; il est suivi de ἀπόρων. Ce serait en ce cas, d'après l'opinion de Wilcken[6], un impôt en faveur des indigents, une sorte de taxe des pauvres, analogue à celle qu'on levait à Athènes[7]. Ici, employé d'une manière indépendante, et opposé à ἐπιβολή[8], il semble bien que le mot désigne l'ensemble des taxes payées régulièrement par chacun.

Ligne 12. αἱ διαγραφαί, désignent les listes où étaient inscrits les habitants du village avec l'évaluation de leur fortune et qui servaient à la répartition des impôts. Cf. *B. G. U.*, 652, 392. Ἀλλὰ καὶ οὐσία... Les pétitionnaires accusent Orseus et ses frères, non seulement de ne pas s'acquitter des impôts, mais encore d'avoir pris leurs mesures pour n'en payer, le cas échéant, que le moins possible. Sur les registres publics, ils ont fait évaluer leur fortune, bien au-dessous de ce qu'ils possèdent réellement — ... Μόνοι ἡμεῖς καὶ μόνων

[1] *B. G. U.*, 159, 5, 7.

[2] Cf. pour le résumé des discussions sur le lac Mœris et la bibliographie, Chassinat, *Grande encyclopédie*, art. *Mœris*.

[3] Cf. *B. G. U.*, 392, 639, 653.

[4] Milne, *loc. cit.*, p. 118, 189.

[5] *B. G. U.*, 515, 7, τα ὑπὲρ λογείας ἐπιβληθέντα.

[6] *Griech. Ostr.*, p. 161.

[7] Aristote, Ἀθην. πολ., 49, 4.

[8] Voyez une opposition analogue dans *B. G. U.*, 807, 9, 15.

τούτων. Le sens général de cette phrase n'est pas douteux; les fermiers opposent leur petite fortune aux biens énormes de leurs agresseurs. — Après διαγρα[φάς], se trouve une lacune que j'hésite à remplir. On pourrait proposer ἐσῖιν, pour terminer la proposition qui précède, ou ὅλον, pour commencer celle qui suit et faire contraste à τὰ τετράποδα : «nous gagnons *en tout*». Les deux μόνοι... μόνων opposés ne semblent, ici, que tenir la place des particules μὲν et δέ. Ποιεῖται, se rapportant à la fois à ἡμεῖς et à τετράποδα, ne peut être qu'au moyen; il signifie donc vaguement «faire pour soi»; je crois, par suite, pouvoir traduire dans un cas : «gagner», dans l'autre : «rapporter». Il s'agit, sans doute, de revenus mensuels. On ne pourrait pas exiger 13 drachmes d'impôts par mois de gens qui gagneraient à peine 100 drachmes par an.

Ligne 13. On ne voit pas nettement ce que sont ces καταχρόνους τοῦ κωμογραμματέως. Je n'ai retrouvé l'expression nulle part. Il semble qu'ἐπιφοβοῦντες ne puisse régir qu'un accusatif de personne. Ou bien κατάχρονοι, nom composé, est un terme générique qui désigne les agents du scribe; ou bien, il faut après κατὰ χρόνους sous-entendre un mot, ἀγγέλους par exemple. Dans les deux cas, le sens reste le même. Nous voyons, d'après les documents, quelle autorité avait le scribe du village. C'était un contrôleur, un rapporteur en matière d'impôts et d'administration [1]. Il désignait aux autorités les personnes capables, par leur âge et leur fortune, d'exercer dans le village une fonction publique [2]. Il est donc naturel qu'il se serve d'agents pour assurer son contrôle. Ces agents devaient être d'assez pauvres personnages, et le riche et arrogant Orseus avait beau jeu de les écarter par des menaces.

Ligne 13 à la fin. Cette grande période est un peu enchevêtrée. Néanmoins, le sens reste très clair. On remarquera que ces paysans ne demandent pas que leurs vexateurs soient punis, mais seulement qu'ils payent, comme eux, les impôts et qu'ils subissent à leur tour les charges publiques. Ils pourront alors prendre équitablement possession de leur part de terrain.

Avril 1904.

L. Barry.

[1] *B. G. U.*, 53, 59, 95, 97, 524, 537, 577. *G. G. P.*, I, 45. P. Gen. 5. — [2] *B. G. U.*, 6, 18, 91, 194, 235.

NOTES

SUR DEUX DOCUMENTS COPTES

PAR

M. ALBERT DEIBER.

Je dois à l'obligeance de M. Dattari, le numismate si connu du Caire, communication de ces deux textes coptes.

I.

L'un est gravé sur une pierre calcaire, en forme de rectangle très allongé, qui mesure o m. 65 cent. de long sur o m. 32 cent. de large.

Elle avait déjà reçu précédemment une inscription, dont on distingue à peine quelques mots dans la partie supérieure : ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲁⲛ—— ⲡⲣⲙ ⲧⲟ—— ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲁ—— ⲡⲁϣⲓⲛ——, ce qui indique qu'elle a été coupée là pour son nouvel emploi, identique, d'ailleurs, au premier, ces mots étant une partie et une suite d'épitaphe.

Vers le milieu apparaissent aussi quelques lettres éparses, mais dont il n'y a absolument rien à tirer.

Tous ces caractères avaient été tracés au pinceau, en rouge, d'une largeur d'environ o m. o5 cent., puis légèrement gravés en creux, dans leur milieu, avec la pointe assez fine d'un ciseau quelconque. Ils ont été effacés par un ravalement de la surface de la pierre, pas assez cependant pour qu'il n'en restât des indices comme ceux que nous venons de relever et qui, à certains endroits, ont dû gêner le graveur de la nouvelle inscription que voici :

ⲱ ⲁ

1. ⳨ ⲡⲓⲱⲧ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉⲛⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛⲉⲓⲱⲧ

ⲁⲡⲁⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲛ

ⲧ ⲁⲩⲛⲕⲟⲧⲕ ϩⲁⲙⲏⲛ ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ ⲡⲉⲡⲣⲟ
ⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲣⲙ ⲧⲟⲩϩⲱ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ⁝ⲕ̄ⲉ̄⁝ ⲙⲡⲁ
ⲟⲡⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ⁝ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲙⲏⲛⲁ ⲡⲉϥⲥⲟⲛ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙ
ⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ⁝ⲓ̄ⲃ̄⁝ⲙⲡⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲉ ϩⲁⲙⲏⲛ⁝ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ
ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ ⲡϣⲉⲙⲡⲓ ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ⁝ⲓ̄ⲅ̄⁝ⲛ
ⲭⲟⲓⲁⲕ ϩⲁⲙⲏⲛ⁝ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ ⲁϥⲙ
ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛ ⲁⲃⲙⲧⲟⲛ ⲙⲟⲃ ⲛⲥⲟⲩ ⲁ ⲙⲡⲁϣⲱⲥ ϥⲑ
ⲡ ⲡⲁⲡⲁ ⲫⲟⲓⲃⲁⲙⲙⲱⲛ ⲡϫⲏϭⲉ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛ
ⲡⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ ⲁϥⲙⲧⲟ̄
ⲓ̄ⲉ̄ ⲡⲁⲥⲟⲛ ⲡⲡⲁϩⲁⲧⲣⲉ ⲡⲣⲙ ⲧⲟⲩϩⲱ
ⲙⲙⲟϥ ⲛ
ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲫⲓⲃ ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲥⲟⲩ ⲕ̄ⲇ̄ ⲛⲧⲱⲃⲉ ϥ̄ⲑ̄
ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲡⲉⲡⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲁϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ
ⲛⲁⲁⲕⲉ ⲙⲡⲁϣⲟⲛⲥ ϥ̄ⲑ̄

«Le Père, le Fils, l'Esprit Saint. Notre aimé père apa Phébammon. Souvenez-vous de tous les frères qui dorment ici : Notre frère Phébammon, le prophète, l'homme de Touho, s'est reposé le 25 de Paophi. Amen. Notre frère Ména, son frère, s'est reposé le 12 de Pharmouti. Amen. Phébammon, leur frère, le serviteur de Dieu, s'est reposé le 13 de Choïak. Amen. Notre frère Jean, leur frère, s'est reposé le.... s'est reposé le 1er de Pachons. Amen. Le Papa Phébammon, le paralytique, s'est reposé le..... Papa Ména, leur frère, s'est reposé le 15..... Son frère, l'Apa Hatré, l'homme de Touho..... le..... Notre frère Phib, leur frère, s'est reposé le 24 de Tybi. Amen. Notre frère, le Papa Joseph, s'est reposé le dernier jour de Pachons. Amen.»

Différents points sont à noter :

I. Cette inscription a été certainement gravée par plusieurs ouvriers. Cela apparait tant par le dessin même des lettres que par la langue elle-même.

Les huit premières lignes sont formées de caractères réguliers et correctement tracés et qui semblent bien l'œuvre d'une même main jusqu'aux premiers mots de la neuvième ligne.

Il y a à relever : La transposition curieuse des deux lettres ⲁ et ⲱ de la formule : Je suis l'alpha et l'oméga.

ⲡⲱⲏⲣⲉ pour ⲡϣⲏⲣⲉ. ⲱ au lieu de ϣ est assez fréquent [1].
ⲡϣⲉⲙⲛⲓ pour ⲡϣⲉⲙϣⲓ, ce ⲛ est inexplicable, sinon par une faute ou un lapsus.

A la neuvième ligne la date est omise. Puis la formule tout entière reprise en un mauvais dialecte et nous avons :

ⲁⲃⲙⲧⲟⲛ pour ⲁϥⲙⲧⲟⲛ [2].
ⲙⲟⲃ pour ⲙⲙⲟϥ [3].
ⲡⲁϣⲱⲥ pour ⲡⲁϣⲟⲛⲥ.
ϥⲟ sans le trait - de liaison.

Je supposerais donc volontiers que la pierre avait été préparée d'avance jusque là; on attendait le décès des moines dont le nom est donné pour ajouter la date. Ici, un autre ouvrier aurait continué plus tard, ce qui explique cette répétition; quelques noms ont été gravés, mais d'une façon irrégulière et incorrecte, les lignes ne sont plus droites, les fautes sont nombreuses; un nom avec la formule adoptée, oublié sans doute par mégarde ou négligence, a été intercalé entre les lignes 10 et 11, ⲡⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ ⲁϥⲙⲧⲟ avec la date omise, de même ligne 12; la ligne 11 est incomplète, le nom du mois étant passé, et ⲓ̅ⲥ̅ qui doit donner la date pour ⲓ̅ⲉ̅. Ce n'est pas évidemment ⲓ̅ⲥ̅ abréviation de ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ qu'il faut voir ici, cela n'aurait aucun sens. La phrase demande nécessairement le quantième du mois.

Ce qui suit retombe dans le style correct du commencement, aussi bien pour la régularité extérieure que pour la question philologique. J'attribuerais toute cette fin encore à un autre graveur. Il n'y a à signaler que ⲁⲁⲕⲉ à la dernière ligne, équivalent dialectal de ⲁⲣⲏϫ «fin, terme, extrémité». Ce mot, qui ne se trouve ni dans le dictionnaire de Peyron ni dans les lexiques de Tattam et de Parthey, est signalé par Stern [4]. Il dérive de l'hiéroglyphique [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], «envelopper, entourer, achever», d'où le copte ⲁⲁⲁⲕ, ⲁⲁⲟⲕ «cercle».

[1] Revillout, *Les prières pour les morts*, dans la *Revue égyptologique*, t. IV, p. 9, n° 14, même changement de lettre dans ce mot.

[2] M. Lefebvre a signalé des exemples de la même mutation, cf. *Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. III, p. 22, n° 40.

[3] Voir Revillout, *loc. cit.*, p. 6, n° 9, l. 7, ⲙⲙⲟϥ pour ⲙⲙⲟϥ; p. 7, n° 10, l. 15, ⲙⲟϥ et Lefebvre, *loc. cit.*, l. 2, 3, ⲉⲙⲟⲃ pour ⲙⲙⲟϥ.

[4] *Koptische Grammatik*, ch. III, n° 33.

arc, extrémité», et ⲗⲁⲕⲏ ce qui achève, ce qui complète le cercle, «la fin, le dernier», orthographié ici ⲗⲁⲕⲉ.

II. Les noms de cette épitaphe sont connus, on les trouve un peu partout dans les écrits coptes et surtout dans les inscriptions de ce genre [1].

Remarquons seulement le nom de Phébammon orthographié à la grecque, c'est-à-dire avec deux ⲙ, et non à l'égyptienne, ce qui est le cas le plus fréquent. Puis ⲡⲡⲁϩⲁⲧⲣⲉ.

Ce mot ϩⲁⲧⲣⲉ signifie «jumeau», c'est pourquoi on aurait pu supposer la lecture : *son frère, son jumeau, l'homme de Touho*, en admettant le redoublement de ⲡ, de l'article, ce qu'il faudrait encore expliquer, à moins de le mettre, sans plus de façon, au rang des incorrections qui se succèdent en cet endroit, ou même simplement, *son jumeau*, et voir dans ⲡⲁⲥⲟⲛ une altération de ⲡⲁϣⲟⲛⲥ et par conséquent rattacher ce mot à la date précédente qui demeure sans nom de mois, mais cette altération serait, elle aussi, difficilement explicable.

Reste donc la dernière hypothèse : regarder ϩⲁⲧⲣⲉ comme un nom propre, et c'est la plus plausible.

Nous avons tout d'abord ⲡⲡⲁ, contraction pour ⲡⲁⲡⲁ; ce titre veut après lui un nom propre. Puis la formule ⲡⲣⲙ ⲧⲟⲩϩⲱ «l'homme de Touho», l'homme de telle localité qui est toujours annexé à un nom propre, nous en avons même un exemple ici, ligne 4.

Quant à ϩⲁⲧⲣⲉ, ce nom, quoique très rare, existe, et j'en connais deux citations. L'une dans la vie de Samuel de Qualamon. Il y est question de deux frères, l'un, Hor, et l'autre, son jumeau, qui s'appelle en même temps Hatré [2]. Une seconde dans la vie des saints Maxime et Domèce, dans laquelle on parle d'un vieillard de la montagne de Pernoudj portant également ce nom, mais orthographié sans ϩ et avec ⲑ au lieu de ⲧ c'est l'ⲁⲡⲁ ⲁⲑⲣⲉ [3]. Pereira a

[1] Revillout, *Les prières pour les morts*, dans la *Rev. égypt.*, t. IV, p. 1 et seq.; Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire*, dans le *Bulletin de l'Inst. français d'arch. orient.*, t. III, p. 17 et seq.; Bouriant, *Monuments coptes du Musée de Boulaq*, dans le *Recueil de travaux*, t. V, p. 60.

[2] Amélineau, *Vie de Samuel de Qualamon*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXX, p. 41.

[3] Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XXV, p. 311.

voulu y voir l'abréviation copte du grec ανδρεας[1], c'est à tort, car ce mot est parfaitement égyptien. M. Spiegelberg signale, dans ses études sur les noms propres égyptiens et grecs de l'époque romaine, le nom ατρης qu'il retrouve dans le démotique *h'tre*[2]; c'est le correspondant de l'hiéroglyphe [hiéroglyphes], «jumeau», et c'est évidemment notre copte ϩⲁⲧⲣⲉ.

Enfin, les uns portent le titre de ⲁⲡⲁ, d'autres celui de ⲡⲁⲡⲁ. Le premier mot sémitique de ⲁⲃ, «frère», serait donné, d'après M. Revillout[3], à ceux qui ont un renom de sainteté, l'autre désignerait un simple prêtre.

Phébammon est qualifié du titre de ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ que nous trouvons souvent, et dont il est bien difficile de déterminer le sens et la portée exacte.

III. Deux fois, ligne 4 et ligne 11, est citée la ville de ⲧⲟⲩϩⲱ. M. Amélineau[4] l'identifie avec la bourgade moderne de Taha-el-Médineh, près de Minieh.

En effet les *Scalæ* coptes-arabes citent cette ville et l'appellent طحا, quelques-uns l'accompagnent du nom grec de Θεοδοσι, Θεοδωσιου. Ils la placent entre Antinoë et Minieh[5]. La liste des évêchés d'Égypte la range entre Kaïs au nord et Eschmounein au midi, en donnant l'égalité suivante : Θεοδωσιου = ϯⲕⲁⲕⲓⲧⲟⲩϩⲱ = مدينة طحا, *Médineh Taha*[6].

Brugsch[7] y a localisé Hibenu, [hiéroglyphes], le chef-lieu du nome Hibiu ou Hermopolite du Nord. Sans doute l'emplacement de ce nome correspond bien à la région nommée par les *Scalæ* coptes-arabes; mais il y a loin de Hibenu à ⲧⲟⲩϩⲱ, au point de vue philologique. On pourrait sans doute expliquer la transformation par l'adjonction de l'article [hiéroglyphe], ce qui ferait *Ta-hebenu*, et admettre la chute de *n*. Quelque chose d'analogue s'est produit pour Mendès, [hiéroglyphes], *Habiu*, *Ta-habiu*, qui est devenu Thmuis chez les Grecs.

[1] Estève Pereira, *Vida do Abba Samuel do Mosteiro do Kalamon*, versio æthiopica, p. 164.

[2] Spiegelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen*, au mot ατρης.

[3] M. Revillout, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, p. 133 et t. IV, p. 10, n° 15, note 4, distingue le titre ⲡⲡⲁⲡⲁⲥ, équivalent copte de pape et donné aux patriarches, spécialement à celui d'Alexandrie, de celui de ⲡⲁⲡⲁ; évidemment il n'est pas question ici de papes ni des patriarches.

[4] *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Taha, ⲧⲟⲩϩⲱ, p. 471.

[5] *Manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale*, n° 43, fol. 52, r°; n° 44, fol. 79, r°.

[6] *Mss. coptes de la Bibliothèque Nationale*, n° 53, fol. 172, v°, et de Lord Crawford, fol. 331, r°.

[7] Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 490.

Mais nous connaissons aujourd'hui le nom d'un village ⲓⲃⲓⲱⲛ cité dans un contrat[1], la seule fois d'ailleurs où on l'ai rencontré jusqu'ici en copte. Il faisait partie du nome de Théodosiopolis, il est par conséquent proche de ⲧⲟⲩϩⲱ. Le contrat dit en effet : « Aurélios Phoibamon, le fils d'Apa Sion, né dans le bourg d'Ibion, et Magdolon du nome de Théodosiopolis ». C'est à lui qu'il faudrait rapporter le Habenu du nome Hermopolite, et sans doute aussi l'Ibiu que l'itinéraire romain[2] place à 30 milles de Benhesa et à 23 milles d'Eschmounein, sur la rive occidentale du Nil. Aucun nom actuel ne correspond à ce nom disparu. Donc ⲧⲟⲩϩⲱ = *Taha el Médineh*, mais nullement *Habenu*.

II.

Le second texte est une lettre écrite sur papyrus en caractères cursifs bien nets. La paléographie en est assez compliquée, l'orthographe et la grammaire assez douteuses. Il est bien conservé, sauf deux déchirures qui entament le texte.

Recto.

ϯ ⲁⲓ̈ϫⲓ̈ⲛⲉϭⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙⲛ̄ⲧⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲓⲣⲁϣⲉ ⲧⲟ(ⲛ̣)ⲉ[3] ⲁⲓⲣⲁϣⲉⲧⲉⲛ̄
ϩⲟⲩⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲁⲓⲙⲉϫⲉ (ⲁ̣) ⲡϫⲟ(ⲉ̣ⲓ̣ⲥ̣) ϯⲉⲛⲧⲟⲛ ⲛⲁⲕ
ⲉⲃⲟⲗ
ϩⲙ̄ⲡϣⲱⲛⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲡⲁϣⲁⲛⲁ ϩⲛ̄ ⲡⲟ(ⲩ̣ⲟ̣ⲉ̣ⲓ̣)ϣ ⲟⲩⲛ ⲛ̄ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ϣⲁⲥⲟⲩⲁϯ ⲁⲕⲓⲣⲟⲟⲩϣ ⲉⲉⲓⲣⲏⲥ ⲧⲁⲁⲥⲡⲁⲍⲉ ⲛⲉⲩⲣⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲓ̈ⲱⲧ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ̈ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲡϣⲁⲛⲁϩⲧⲏⲕ
ⲉⲃⲁⲧⲟⲗⲉⲟⲕ ϣⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄ϥϩⲁⲣ̄ϩ ⲉⲣⲟⲕ ⲛⲁⲓ ⲛⲟⲩⲛⲟⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲉⲕϣⲟⲟⲡ
ⲛⲁⲓ̈ⲛⲙⲁⲛ ⲥⲱⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲛⲧⲓⲅⲣⲁⲫⲟⲛ ⲛ̄ⲧ
ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲁⲓ ⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ

Verso.

ϯⲧⲁⲁⲥ ⲛ̄ ⲡⲁⲙⲉⲣⲓⲧⲏ ⲓ̈ⲱⲧ ⲛ̄ⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲡⲣⲱⲙⲁⲟ ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉ
ϯϩⲓⲧⲛ̄ ⲕⲱⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲉ
ⲡϥϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ ⲉⲗⲁⲭⲥ

[1] *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 5e année, p. 18.

[2] *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum*, Ægyptus, édit. Parthey et Pinder, p. 71.

[3] Les lettres entre parenthèses sont celles que j'ai suppléées dans les lacunes.

RECTO.

« J'ai reçu les écrits de ta paternité sainte. Je me réjouis beaucoup; je me réjouis encore davantage, Dieu le sait, parce que j'ai désiré que le Seigneur te donne le repos de ta maladie. C'est ma prière pendant tout ce temps, que Dieu te prodigue ses soins jusqu'aux premiers jours du mois pour venir vers le sud, afin que j'embrasse les pieds de ta paternité sainte, selon ce que tu as écrit. Dieu est miséricordieux pour moi. Il t'a guéri complètement; il te gardait tout ce temps pour moi. Tu es mon lieu de repos. Aie la bonté de répondre à ma lettre.

Salut à mon Maître. »

VERSO.

« J'ai remis (ma lettre) au bien-aimé Père du Père Saint, Apa Promao prêtre. Je suis, de Constantin, son fils le moindre. »

Notons dans ce texte :

Ligne 1. ⲧⲟⲛⲉ pour ⲧⲱⲛⲉ, on trouve aussi ⲧⲟⲛⲱ, ⲧⲟⲛⲟⲩ[1] l'orthographe que nous avons ici est rare, je ne l'ai pas vue en d'autres textes.

ⲁⲓⲣⲁϣⲉ ⲧⲉ. La particule qui suit ici le verbe n'est pas à la place logique et grammaticale qu'elle occupe dans les textes coptes. Étant donnée la phrase, elle paraît bien avoir le sens de : « aussi encore ».

Lignes 3 et 4. ⲟⲩⲛ ⲛⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲁⲥⲟⲩⲁ† ⲁⲃⲓⲣⲟⲟⲩϣ ⲉⲉⲓⲣⲏⲥ.

Toute cette construction grammaticale est à remarquer; ⲟⲩⲛ qui ouvre une proposition ne doit pas être suivi de ⲛ de relation[2], et je n'en ai point trouvé d'exemple ailleurs. Le verbe qui suit ⲁⲃⲓⲣⲟⲟⲩϣ, étant donnée sa forme, ne peut être qu'un futur III en ⲉⲉⲉ. Nous avons ici ⲁⲃⲓ qui serait une orthographe dialectale, ou bien l'infinitif précédé de la préposition ⲉ, ici ⲁ, et du verbe ⲃⲓⲣⲟⲩϣ, forme régulière ϥⲓⲣⲁⲟⲩϣ. Dans les deux cas le sens est le même. Cependant, c'est sans doute l'infinitif qu'il faut lire ici; ⲟⲩⲛ commence bien

[1] ZOEGA, *Cat. cod. copt.*, 75, 336, 387. — [2] Cf. STERN, *Koptische Grammatik*, n° 368; et 308, 309, 310.

souvent en effet les propositions infinitives. Quoiqu'il en soit notre texte est évidemment fautif.

Quant à ⲃⲓⲣⲟⲟⲩϣ, ce mot se voit orthographié ⲃⲓⲣⲁⲟⲟⲩϣ et ⲃⲓⲗⲗⲟϣ en bashmourique ϥⲓⲣⲱⲟⲩϣ et ϥⲓⲣⲟⲟⲩϣ [1].

Ligne 4. ⲉⲉⲓ ⲣⲏⲥ. La forme correcte serait ⲉⲉⲓ ⲉⲣⲏⲥ; on la trouve sur quelques ostraca, comme dans la lettre n° 253 des *Coptic Ostraca* de M. Crum [2] : ⲛⲟⲩⲱϣ ⲉⲉⲓ ⲉⲣⲏⲥ ⲛϩⲁϩ. «J'ai souvent désiré aller vers le sud», formule semblable à la nôtre.

Notre scribe a trouvé bon de négliger la préposition ⲉ et d'écrire ⲉⲉⲓⲣⲏⲥ. Cette omission ou suppression se voit quelquefois, mais bien rarement, par exemple ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲛⲅⲉⲓⲣⲏⲥ [3] «aie la bonté de venir vers le sud», une semblable contraction ne peut être qu'une faute.

Ligne 5. ϣⲁⲛⲁϩⲧⲏⲕ, en bashmourique ⲕ pour ϥ; nous rencontrons cette forme, manuscrit Borgia CLXXII.

Ligne 6. ⲉⲕⲁⲧⲟⲗϭⲟⲕ, même changement de ϥ en ⲕ, quant à ⲧⲟⲗϭⲟ pour ⲧⲁⲗϭⲟ, cela n'a rien d'anormal bien que sous cette forme je n'ai pas vu d'exemple de ce mot.

Tel est le contenu de cette lettre, dans laquelle rien ne peut nous mettre sur la trace ni du destinataire ni de l'auteur.

Constantin, dont l'auteur se dit le fils, est un nom très répandu dans l'Église copte. Quant à celui de Promao, il m'est absolument inconnu. Je n'en ai trouvé trace nulle part.

Je le rapprocherais volontiers du nom d'une localité citée sur un *ostracon*, ⲣⲟⲩⲙⲁⲩ [4], et sur plusieurs papyrus avec les variantes ⲣⲱⲙⲟⲩ, ⲣⲟⲙⲟⲟⲩ, ⲣⲟⲩⲙⲟⲟⲩ, ⲣⲓⲙⲟⲟⲩ, ⲣⲁⲙⲁⲟⲩ [5], «l'homme de Romoou», ou mieux «le Roméen». Nous savons en effet que parfois les Coptes formaient les noms patronymiques simplement par l'adjonction de l'article à une appellation de lieu. C'est ainsi que nous avons ⲡⲉⲕⲩⲥⲓⲥ, «Pakousis», et ⲧⲉⲕⲩⲥⲓⲥ, «Takousis,

[1] *Manuscrit Borgia*, CLXXIII; I *Corinth.*, VII, 32, 33; *Exode*, V, 9; *Luc*, XII, 11, 12.

[2] Crum, *Coptic Ostraca, from the collection of the Egypt exploration fund*, n° 253 et commentaire, p. 63.

[3] Crum, *loc. cit.*, n° 327; commentaire, p. 65.

[4] Crum, *loc. cit.*, n° 138, l. 6.

[5] Revillout, *Actes et contrats de Boulaq et du Louvre*, 1876, 89, et *Papyrus du British Museum*, LXXXVII, 20, XC, 5, 10.

Celui de Kous, l'Éthiopien, l'Éthiopienne »; ⲡⲁⲙⲃⲱ, « Pambô, Celui d'Ombo[1] »; ⲡⲁϭⲏⲙⲓⲥ, « Padjémis, Celui de Djimé[2] ». Et puisque nous rencontrons le nom de Djimé, notons que c'est aux environs de cette localité que M. Crum[3] place *Rouman*. Ce qui reste encore à démontrer, car pour le moment les traces de ce village ne nous sont pas connues, et les éléments d'information nous manquent.

A. Deiber.

[1] Spiegelberg, *Ægyptische und griechische Eigennamen*, p. 26*, n° 190 et § 9, p. 27, Bildung des Ægyptischen Eigennamen.

[2] Spiegelberg, *loc. cit.*, § 9, p. 27.

[3] Crum, *Coptic ostraca*, n° 138, Note : « It is evidently near Jimé ». Je n'en ai point trouvé la raison. En tout cas, comme la montagne de Djimé est située dans la chaîne Libyque commençant à Médinet Habou et se dirigeant vers Abd-el-Gournah et l'Assasif, et que le bourg de Djimé faisait probablement partie du nome d'Erment et serait peut-être, d'après Amélineau, Médinet Habou, c'est de ce côté qu'il faudrait chercher l'emplacement de notre Rouman. Cf. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 151.

NÉCROLOGIE.

L'Institut français d'archéologie orientale a été douloureusement éprouvé cette année par la perte, à quelques mois d'intervalle, de son ancien directeur, M. Urbain Bouriant, et d'un de ses pensionnaires, M. André Gombert.

Tous ceux qui ont connu M. Bouriant dans sa jeunesse et son âge mûr ne s'attendaient pas à une fin aussi prématurée. Vigoureusement charpenté, actif, l'esprit toujours en éveil, dur à la besogne, il semblait promettre une carrière beaucoup plus longue. Mais déjà en 1895 sa santé déclinait visiblement. Confiant dans sa robustesse, il ne voulait prendre aucun repos et riait volontiers lorsque quelque personne de son entourage, inquiète des progrès du mal qui le minait, lui parlait de se ménager. Enfin les fatigues accumulées d'une vie très rude et bien remplie eurent raison de lui. Il fut frappé d'hémiplégie en 1898, à Paris, alors qu'il venait de rentrer d'Égypte et s'apprêtait à rejoindre sa famille à Lorient.

Pendant près de cinq années, ce fut une lutte journalière contre la paralysie qui l'envahissait; il y eut des alternatives d'espoir et de cruelles déceptions : comme il fallait le prévoir, une attaque d'apoplexie foudroyante le terrassa le 19 juin 1903. Il avait à peine 54 ans.

L'égyptologie perd en M. Bouriant un de ses adeptes les plus dévoués; l'Institut du Caire voit disparaître en lui un Directeur qui, après M. Maspero, a le plus contribué à son développement.

M. Bouriant était né le 11 avril 1849. Engagé volontaire au 4e régiment d'infanterie de marine, il fit la campagne de 1870 et assista à la bataille de Bazeilles, où il fut fait prisonnier. Après s'être évadé, il rejoignit son corps et finit son congé à la Martinique. Rentré dans la vie civile, il s'adonna aux études orientales, et ses réelles aptitudes le firent remarquer par M. Maspero, qui l'emmena avec lui en Égypte, lorsqu'il fonda la Mission archéologique française du Caire, en 1880. M. Bouriant demeura membre de cette mission pendant trois années, de 1880 à 1883; puis il prit du service dans l'administration égyptienne. Il remplit les fonctions de Conservateur-adjoint du musée de Boulak jusqu'en 1886, époque à laquelle le Ministre de l'Instruction publique le désigna pour succéder à M. Grébant dans la direction de notre Institut.

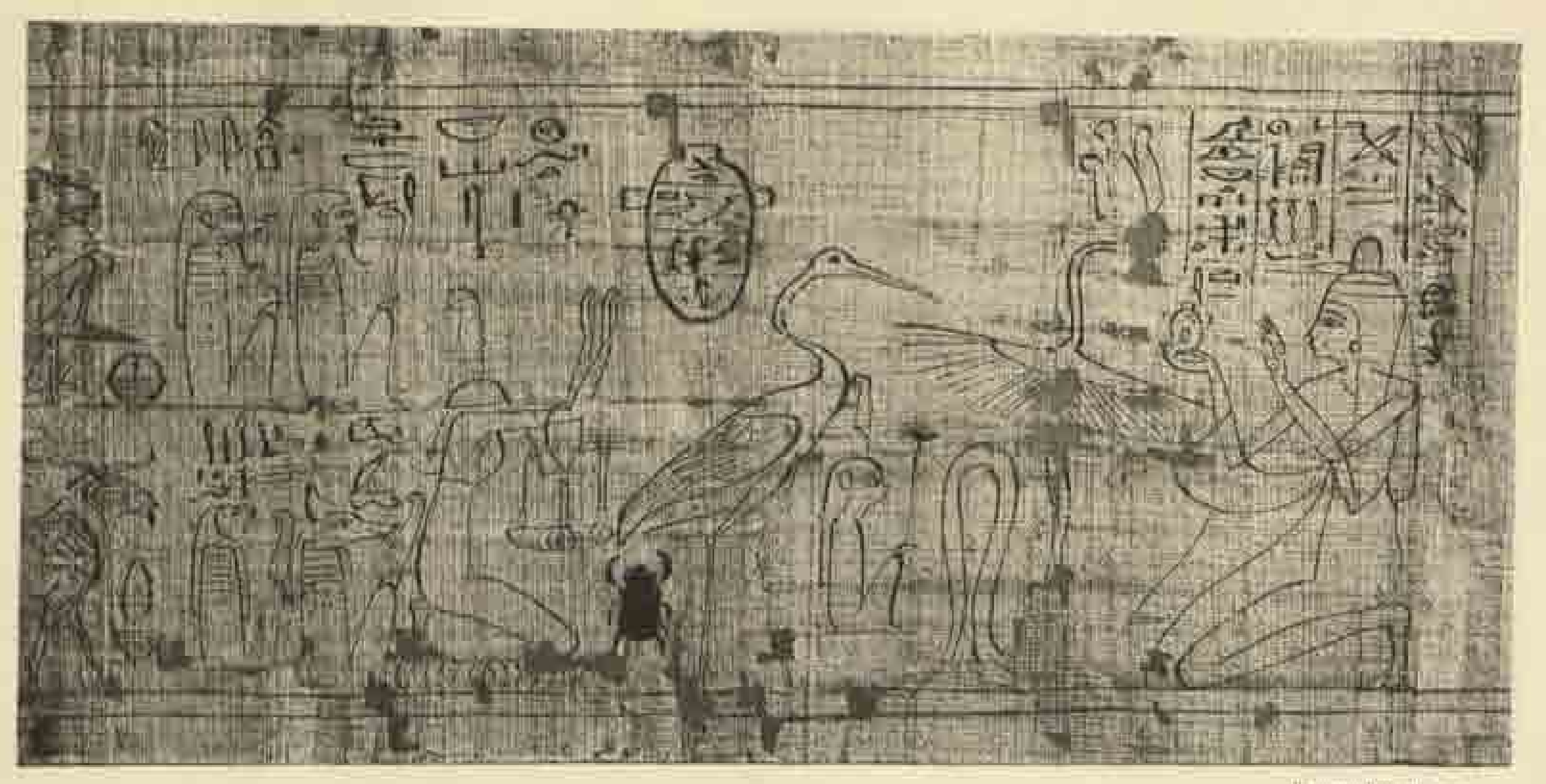
Les travaux de M. Bouriant sont trop connus pour que j'en donne ici le relevé. Ils embrassent toutes les branches de notre science. Arabisant à ses heures, il a publié une traduction, malheureusement inachevée, de la *Description topographique et historique de l'Égypte*, de Makrizi, et un recueil de chansons populaires en dialecte cairote. Enfin, il fit une courte incursion dans l'hellénisme en éditant les fragments grecs du *Livre d'Énoch*.

M. André Gombert, après avoir suivi les cours de l'École centrale, d'où il sortit avec le diplôme d'Ingénieur des Arts et Manufactures, s'était consacré à l'étude de l'architecture. Il passa plusieurs années auprès de M. Benouville, architecte diocésain, qui appréciait vivement son intelligence et son activité. Sur ma proposition, il fut nommé membre de l'Institut archéologique du Caire en novembre 1900. Il fut, depuis ce temps, mon collaborateur assidu. Il prit part à mes fouilles d'Abou Roash, en 1901 et 1902, et fit un relevé très exact du terrain avant et après les travaux. En 1902, je le chargeai du soin d'évacuer sur le Caire, après les avoir emballés, les objets découverts dans le kom de Baouît. Malgré les difficultés sans nombre résultant de l'absence de routes ou du mauvais état de celles qui existaient, du poids des caisses, dont quelques-unes, qui renfermaient des chapiteaux, pesaient jusqu'à 500 kilogrammes, il se tira avec succès de cette entreprise ingrate.

En 1903, il quitta le Caire au début du mois de janvier pour explorer une partie de la nécropole de Touna. C'est durant cette mission qu'il fut victime de l'accident qui lui coûta la vie. Le 6 avril, alors que ses ouvriers étaient occupés à déblayer la base de la stèle rupestre qui marque l'une des limites du nome de Khouniatonou, il s'éloigna de son chantier et s'engagea dans la montagne à quelques centaines de mètres au nord de celui-ci, dans le but d'y chasser les oiseaux au revolver. Par suite d'un faux mouvement, son pied glissa, et il vint s'abattre sur la roche, d'une hauteur de 15 mètres environ. Ses hommes le relevèrent les deux genoux broyés. Après avoir reçu du médecin du *markaz* de Mellaouï et du médecin en chef de l'Hôpital américain d'Assiout les soins que son état réclamait, il fut transporté à l'Hôpital français du Caire où, malgré le dévouement du docteur Brossard, il expira dans la journée du 12 avril.

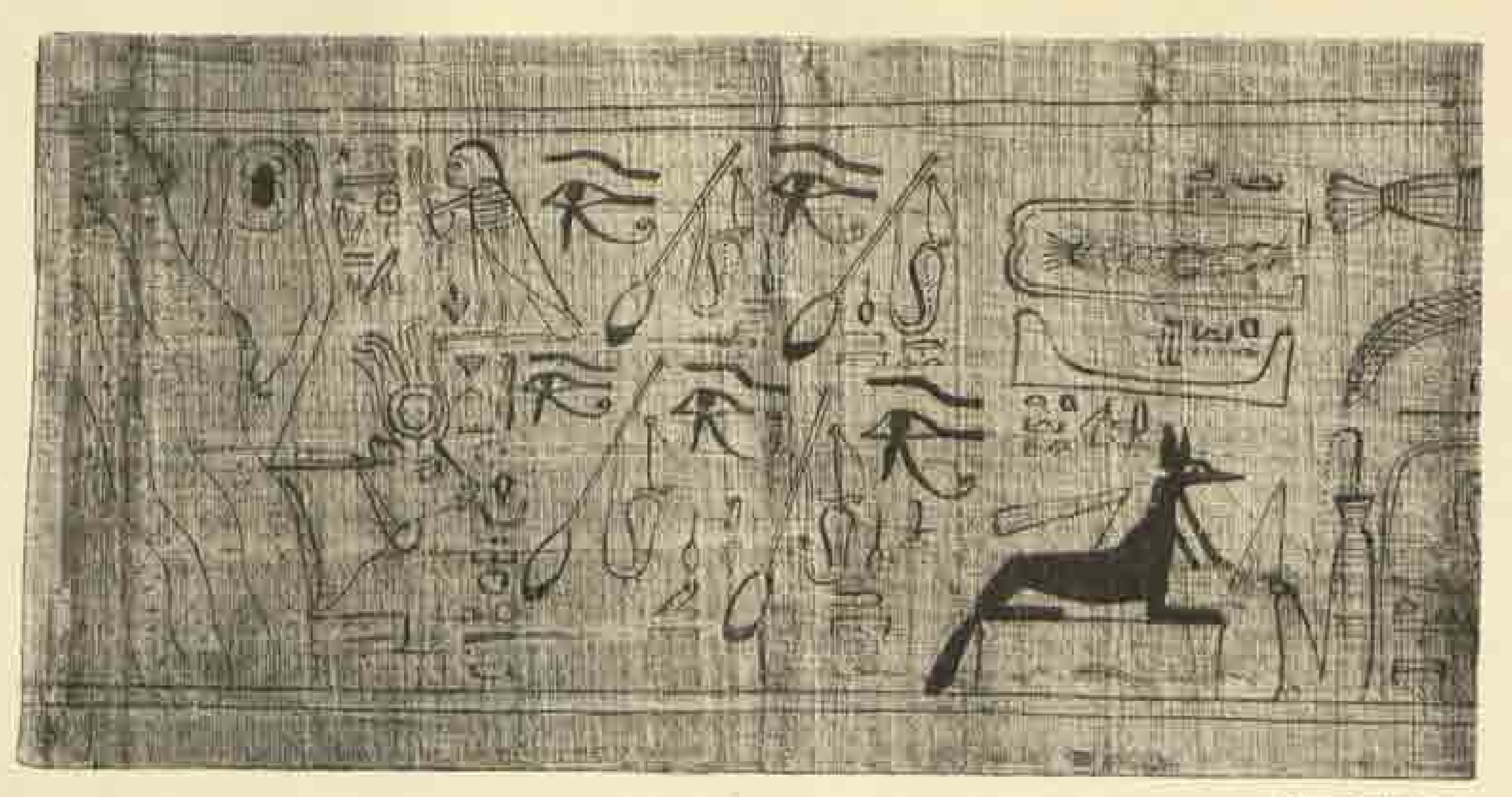
É. Chassinat.

TABLE DES MATIÈRES.



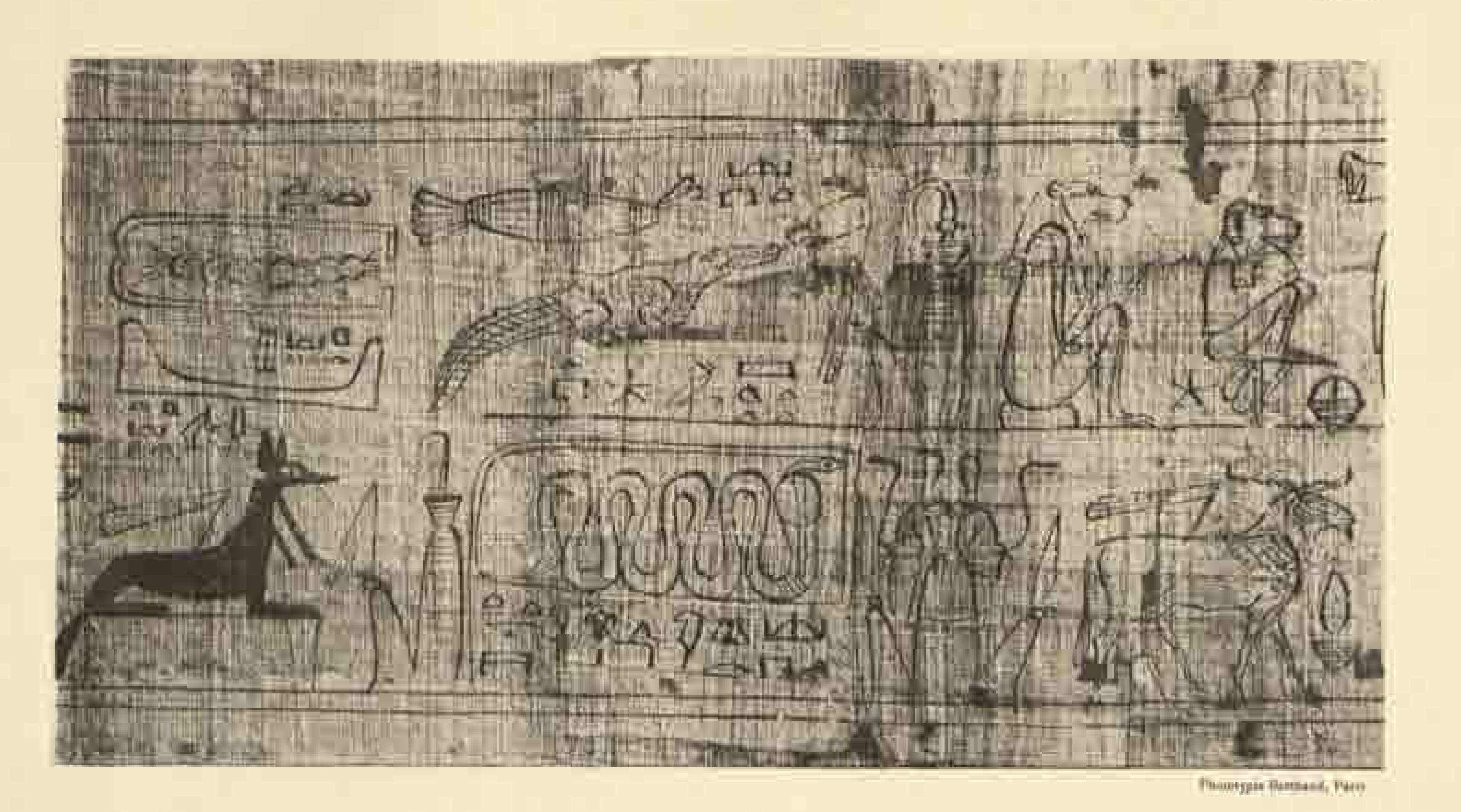
Phototypie Berthaud, Paris

Papyrus n° 3287 du Musée du Louvre.



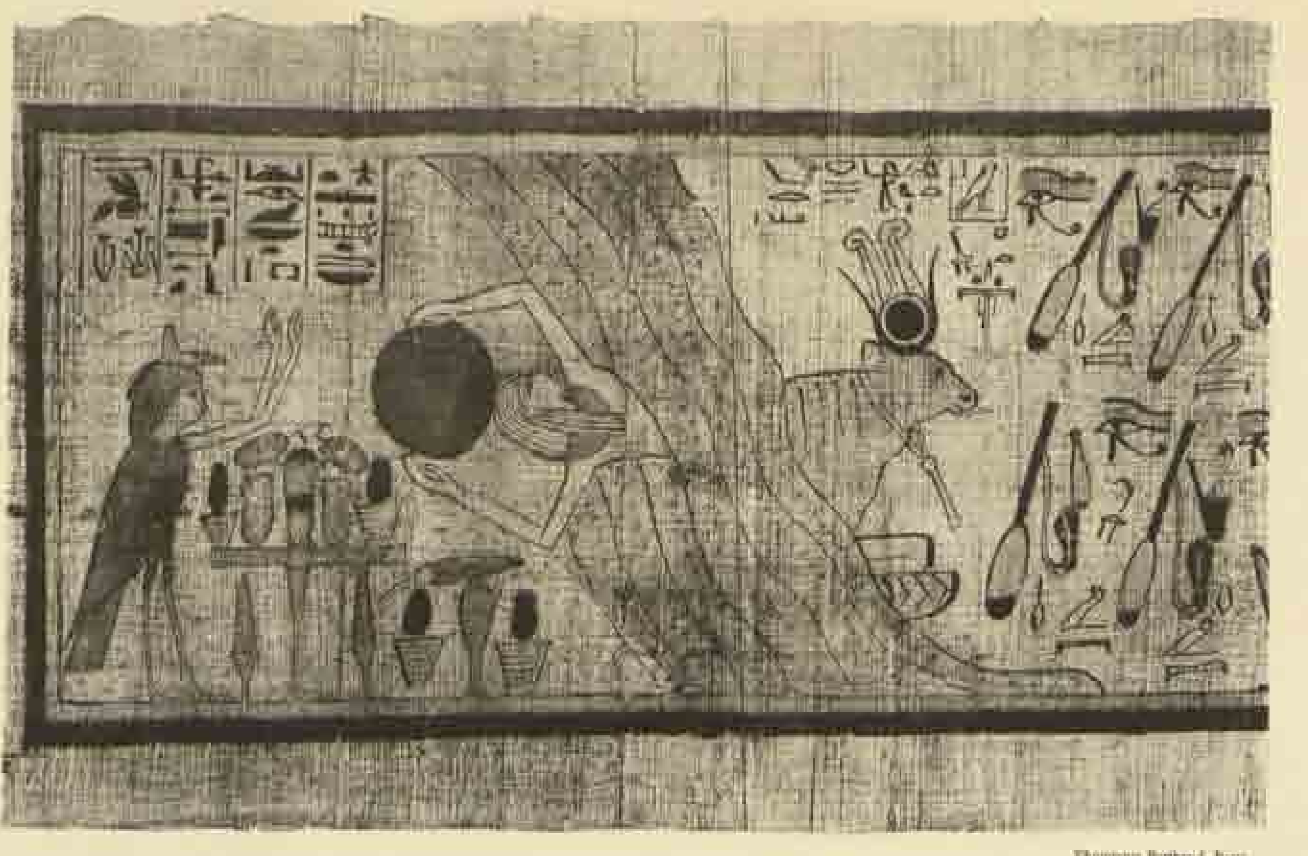
Phototypie Berthaud, Paris

Papyrus n° 3287 du Musée du Louvre.



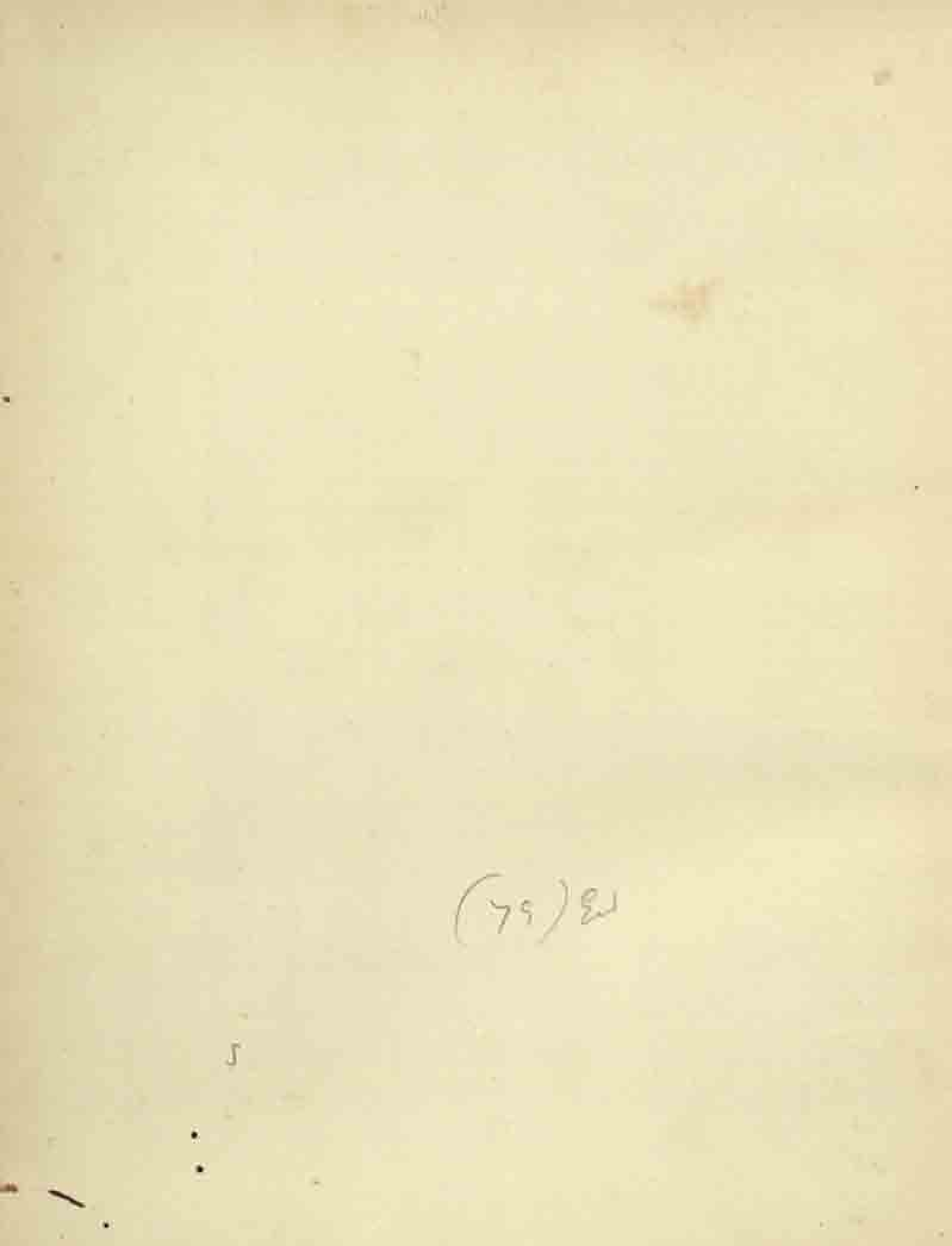
Phototypie Berthaud, Paris

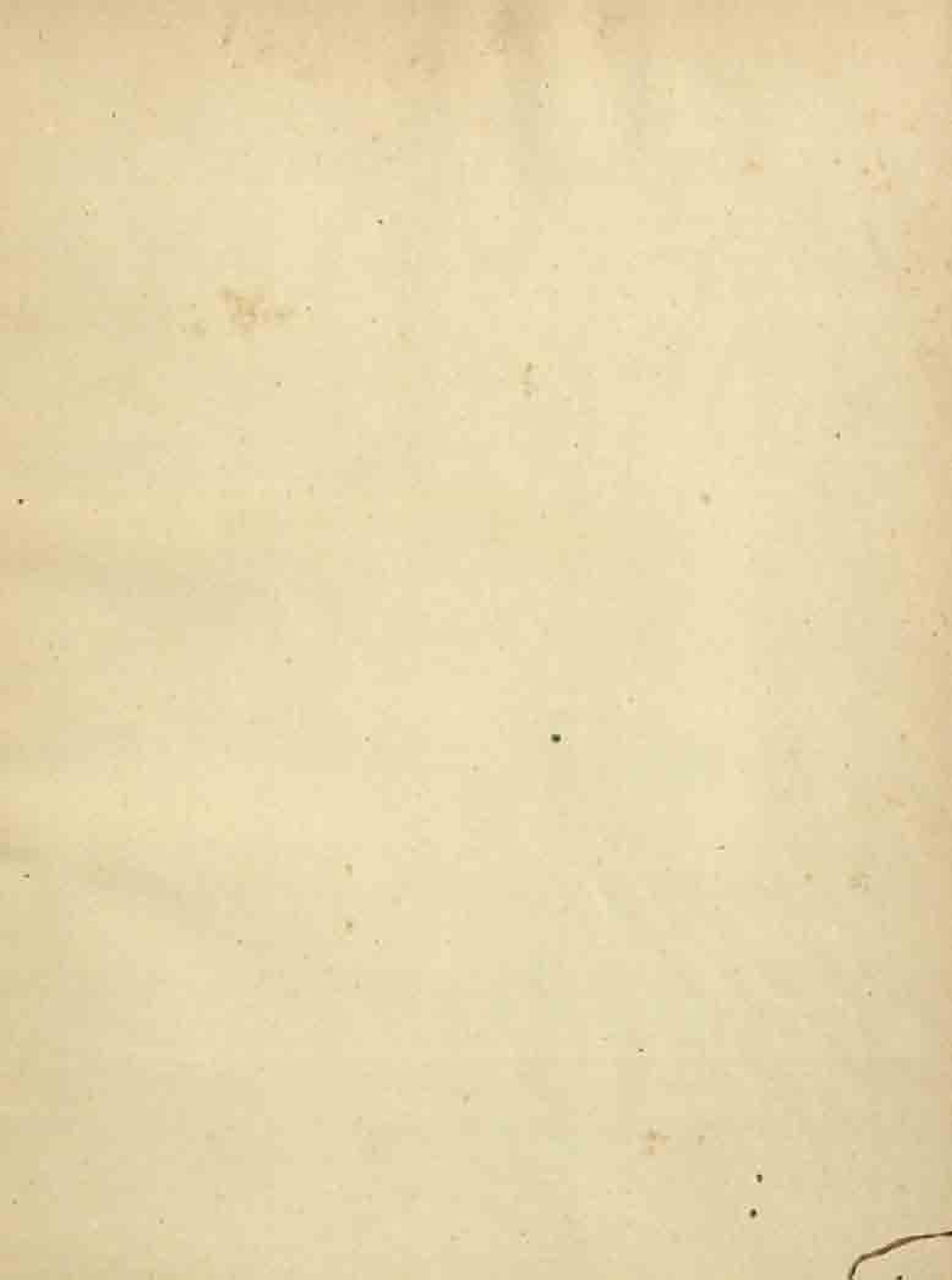
Papyrus n° 3287 du Musée du Louvre.



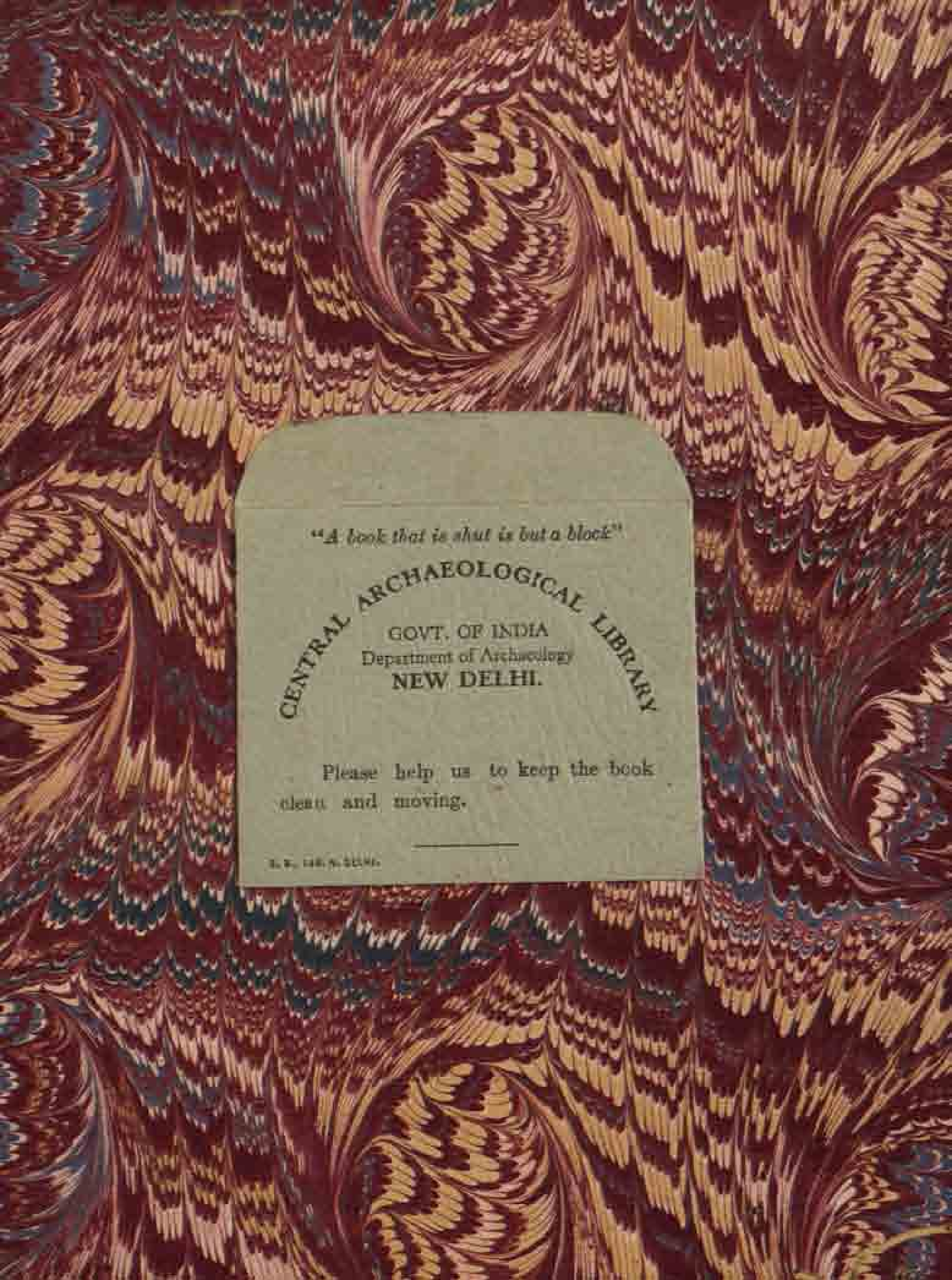
Phototypie Berthaud, Paris

Papyrus du Musée du Caire ayant appartenu à la prêtresse d'Amon Isimkhobit.








"A book that is shut is but a block"
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.
Please help us to keep the book clean and moving.